التعليقات السُنية على الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية (الحدود المنطقية)

أ.د. عبد الله بن دجين السهلي

أ.مُحَمَّد بن عبد الله بن عاطف العمري

أ.رضوان نور السلام عارفين

أ.عبد الرازق عبد الوهاب صافي

قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية– جامعة الملك سعود

Sunni comments on the solar message in the logical rules (logical limits)

Prof. Abdullah bin Dujayn Alsahli

Mr. Mohammed bin Abdullah bin Atif Alamri

Mr. Radwan Nourassalam Arefin

Mr. Abdulrazzik Abdulwahhab Safi

Department of Islamic Studies, Faculty of Education, King Saud University, Saudi Arabia

ملخص البحث:

هذا البحث تضمن تعليقاً مختصراً على الرسالة الشمسية دون الدخول في التفصيلات المنطقية، وإنما بما يبين القضايا الأساسية والكلية. وقد بدأ التعليق بذكر أهم المتون المنطقية، والتعريف بالرسالة الشمسية ومؤلفها، ثم التعليق على مقدمة المؤلف، وهي مقدمة فلسفية ذكر فيها جملة من معتقدات الفلاسفة، كما تضمن البحث أيضاً بيان حكم المنطق وأن غالب الفرق الإسلامية كالمعتزلة والكلابية وقدماء (الصوفية والأشعرية والماتريدية والشيعة الإمامية) يوافقون أهل السنة والجماعة في ردّ المنطق، وإنما الذين أخذوا بالمنطق هم المتأخرون من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم. ومما تضمنه البحث أيضاً أنواع الدلالات اللفظية وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام: "دلالة المطابقة" و "دلالة التضمن" و "دلالة الالتزام"، واختلاف المناطقة في أنواعها، وإغفالهم لأهم عنصر من عناصرها وهو "دلالة السياق". وتضمن البحث أيضاً مباحث الألفاظ عند المناطقة وتقسيماتها إلى مفرد ومركب وأقسامهما ونقدها. كما تضمن البحث أيضاً ذكر نظرية الكليات الخمس التي أطال المؤلف الكلام عليها، وتم مناقشة أساسها فقط ونقدها؛ لأنها نظرية باطلة لا أساس لها. وخُتم البحث بذكر أنواع التعريفات المنطقية وكونها من الصعوبة بمكان باعتراف المناطقة أنفسهم، ثم تم نقدها وبيان بطلانها.

Abstract

This paper presents a brief comment on the solar message without tackling the logical details, but only what clarifies the basic and total issues, starting with the salient logical text, introducing the solar message and its author and his bibliography. The latter is a philosophical introduction containing a number of philosophers' creeds. The paper also clarifies the statement of logic and that most of the Islamic sects like Mutazila, the Kulabia and ancient (Sufia, Asharia, Maataridia and the Imami Shites) agree with the Sunnis in rejecting logic. Who took the logic are the late Asharis and Maataridis among others. The study is divided into three sections: i) the significance of the agreement, ii) the significance of the inclusion and iii) the significance of commitment, logicians' difference their types, ignoring the most important factor, viz. the significance of context, etc. The paper also summarizes the theory if the five totalities, its basis and criticism, sue to the fact that it is false. The paper concludes with mentioning the types of logical definitions, pinpointing their difficulty, criticizing them and clarifying annulment.

المقدمة

إن الحمد لله، نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن مُحَمَّداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيرا. أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي نبينا مُحَمَّد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، ومن البدع المحدثة في الدين علم المنطق الذي جعله الأشعرية المتفلسفة أتباع الغزالي والرازي ومن وافقهما مقدمة العلوم كلها، وأدخلوه في علوم الشريعة، وكان نقد أهل السنة له في عدة مصنفات، لكن لم يكن لكل مسائل المنطق، أو على متونه المشهورة.

لذا كان هذا التعليق على أشهر كتب المناطقة، لسد هذا الفراغ، في التعليق على أشهر متون المنطق وهو (الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية) للقزويني (ت :٦٦٨هـ) وعليه شروح كثيرة للمناطقة، ولم يعلق عليه أهل السنة والجماعة، أو يوضح الصواب والخطأ من مسائله.

وأثناء دراسة الطلاب والطالبات لمقررات المنطق كنا نعلق على هذا المتن ونبين مسائله، وما فيها من صواب أو خطأ، فقام الأخوة الفضلاء [١] بجمع هذه التعليقات، وترتيبها حسب مسائل المختصر، حتى يستفيد منه الجميع، ويعم نفعه، لأن كثيراً ممن يدرس المنطق لا يفهم مسائله، ولا أصولها التي بنيت عليها، وغالب تعظيمهم له بالتهويل، وهذه المسائل تقدم مسلمات للقارئ، وفي أصولها نزاع بين المناطقة أنفسهم.

أسأل الله تعالى أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، صوابًا نافعًا، وأشكر الأخوة الفضلاء على هذا العمل الموفق والمسدد بإذن الله، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمهيد:

أولاً: المتون المؤلفة في علم المنطق:

ممن أفرد المنطق بالتأليف الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ)، أما ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) فجعل المنطق مقدمة لكتبه الفلسفية، ومنه أخذت الفرق الكلامية.

ويعتبر الأشاعرة المتفلسفة هم أول من أفرد المنطق بكتب مستقلة، وأول من فعل ذلك الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، ومن كتبه: "معيار العلم" و "محك النظر" و "القسطاس المستقيم". وكذلك الرازي (ت ٦٠٦هـ) له عدة كتب في المنطق منها: كتابه "المنطق الكبير"[٢].

ومن أهم المتون المنطقية، وكلها عند الأشاعرة:

١. " الجمل" للخونجي (ت ٦٤٦ هـ) مختصر صغير في المنطق، مشهور له انتشار واسع، وعليه شروح كثيرة.

٢. "الموجز" مختصر آخر للخونجي (ت ٦٤٦هـ) ومن شروحه: "شرح الموجز" للأرموي (ت ٦٨٣هـ)[٣].

٣. "إيساغوجي في المنطق" أي المدخل للأبهري (ت ٦٦٣هـ) وهو مقدمة عامة في المنطق، مشهورة جداً وعليها شروح، وعلى الشروح شروح، وممن شرحها الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)[٤].

٤. "الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية" لنجم الدين الكاتبي القزويني (ت ٦٧٥هـ) متن مختصر مشهور جداً، عليه شروح كثيرة، وشروح على الشروح، سيأتي ذكرها عند التعريف به.

٥. "السلم المنورق" للأخضري (ت ٩٨٣هـ) أرجوزة مشهورة في المنطق كتبها الأخضري[٥] في مائة وأربعة وأربعين بيتا لخّص فيها علم المنطق، وسماه "السلم المنورق في علم المنطق" وعليها شروح كثيرة قام الأخضري بشرحها، وعدد من علماء الأشاعرة والماتريدية، حيث أنه من المتون المهمة في مدارسهم الدينية[٦].

ثانيا: التعريف بالمؤلف (نجم الدين القزويني) (٦٠٠-٦٧٥هـ)

١- اسمه ونسبه ونشأته:

هو أبو الحسن علي بن عمر بن علي بن مُحَمَّد القزويني[٧] الملقب بنجم الدين، ويُعرف بدبيران، وتعني الكاتب، ولُد في قزوين سنة ٦٠٠ هجرية، هو حكيم، منطقي، قزويني الأصل، بغدادي المنشأ والوفاة، فقد توفي ببغداد عام ٦٧٥هـ الموافق ١٢٩٤م[٨] ونشأ في عصر هولاكو المغولي، وكان معاصرا للنصير الطوسي[٩] وعندما بنى الطوسي مرصده في مراغة (٦٦٨هـ) لرصد الكواكب، استدعاه إلى مراغة ليساعده في أمور الرصد، ونسبه بعض الشيعة إلى التشيع[١٠] على عادتهم لتكثير سواد الشيعة، وعدّه صالح آيدين من الشافعية[١١].

٢-مؤلفاته:

ترك نجم الدين القزويني عدداً من المؤلفات في الفلسفة والمنطق، والرياضيات والطبيعيات على وفق منهج فلاسفة اليونان، منها:

١- عين القواعد في المنطق والحكمة، وهي رسالة في المنطق، والطبيعيات، بما فيها الرياضيات والإلهيات، شرحها المؤلف نفسه، باسم "بحر الفوائد"، مخطوط لم ينشر، في مكتبة السليمانية العمومية في برتو باشا بتركيا، تحت رقم ٢٩٧٠٥.

٢- جامع الدقائق في كشف الحقائق، وهو من المؤلفات الرئيسة للكاتبي في المنطق والطبيعيات والإلهيات، وعليه شرح باسم " الكشف"، ويوجد نسخته المخطوطة في القاهرة، تحت رقم ٧,٦٤٧.

٣- "حكمة العين" وهو كتاب في الإلهيات والطبيعيات، مخطوط في مكتبة آيا صوفيا بمدينة إسطنبول بتركيا تحت رقم ٢٥٢٢ برمز ص.

٤- "الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية"، وهي موضوع البحث، وسيأتي الكلام عليها.

٥- "الاعتراف بالحق"، كتب فيه المؤلف بعض أخطائه وتلبيساته، واعتذر للطوسي ومناقشته، ويوجد في مكتبة رضوي في مشهد بإيران، تحت رقم ٢٩٨.

٦- "مباحثات في إثبات واجب الوجود لذاته": يحتوي هذا الكتاب مناقشات في إثبات واجب الوجود بين القزويني والنصير الطوسي، وهذا الكتاب يوجد في آيا صوفيا، تحت رقم٢٩٧٠٤.

٧- مناقشة تعليقات الطوسي على كتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا، وهذه الرسالة توجد في مكتبة السليمانية العمومية في (برتو باشا) بتركيا، تحت رقم ٢٩٧٠٤.

٨- "الأسئلة على المعالم": وهذه الرسالة تحتوي على بعض الأسئلة على كتاب "معالم أصول الدين" للفخر الرازي، محفوظة في مكتبة السليمانية العمومية، تحت رقم ٢٩٧٤.

٩- "رسالة في انعكاس السالبة الكلية": وهذه الرسالة المنطقية الصغيرة توجد في آيا صوفيا بمدينة إسطنبول بتركيا، تحت رقم ١٦٠[١٢].

١٠- "المفصل": وهذا الكتاب شرح المحصل للرازي، ويظهر تأثيره على حكمة العين، وهو يوجد في مكتبة كوبرلي فاضل أحمد باشا، تحت رقم ٢٩٧٠٤.

١١- "المنصص": وهذا شرح نقدي على كتاب الملخص للرازي، وهو يوجد في مكتبة كوبرلي، تحت رقم ١٨١٠٢.

والجدير بالذكر، أن هذه المؤلفات- ما عدا الرسالة الشمسية- لم تكن محل اهتمام الدارسين، لا قديما ولا حديثا.

٣- وفاته:

توفي القزويني في شهر رمضان سنة (٦٧٥هـ) ولم تذكر كتب التراجم مكان وفاته [١٣].

ثالثا: الرسالة الشمسية، وأهم شروحها:

الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية المعروفة بـ «الشمسية» متن مختصر في قواعد المنطق الأرسطوطاليسي، وتعرف في شبه القارة الهندية باسم " السعدية"[١٤]، وقد لقيت هذه الرسالة اهتماماً كبيراً من قبل المناطقة ومن وافقهم من متكلمي الأشعرية والماتريدية المتفلسفة وكذلك الرافضة،كُتب عليها شروحٌ وحواشي عديدة.. حتى أنه لم تحظ أية رسالة منطقية بمثل ما حظيت به من الاهتمام: نسخا، وشرحا، وتعليقا[١٥].

فالشمسية وشروحها من أساسيات تعليم المنطق، خاصة في شرق العالم الإسلامي، وهي من مقررات الدراسة عند الأشعرية المتفلسفة والماتريدية وما تفرع عنها، وفي الحوزات الرافضية [١٦].

ومن أشهر شروح الرسالة الشمسية:

١- "القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية"، لأبي منصور الحسن بن يوسف المطهر الحلّي الرافضي (ت ٧٢٦هـ)[١٧].

٢- "تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية"، لقطب الدين مُحَمَّد بن مُحَمَّد الرازي البويهي المعروف بالتحتاني، تلميذ الحلّي (ت٧٦٦هـ)، وهو شرح متداول، وعلى هذا الشرح حاشية السيد الشريف علي بن مُحَمَّد

الجرجاني (ت٨١٦هـ) وهي حاشية مهمة، فرغ منها سنة (٧٥٣هـ)، والتي يقال لها: "حاشية كوجك" تعني الحاشية الصغيرة، وعلى هذه الحاشية، حاشية سيد علي العجمي (ت٨٦٠هـ)، وحاشية شجاع الدين إلياس الرومي (ت٩٢٩هـ) وعلى هذا الشرح حاشية أخرى لمحمد البدخشي (ت ٩٢٢هـ) [١٨].

٣- شرح السعد التفتازاني على الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت ٧١٢هـ)، فرغ منه سنة (٧٥٣هـ)، ببلدة جام، حقق فيه القواعد المنطقية، وفصَّل مجملاتها.

٤- "شرح الشمسية"، لجلال الدين مُحَمَّد بن أحمد المحلي (ت ٨٦٤هـ) ولم يكمله.

٥- "شرح الشمسية"، لأحمد بن عثمان التركماني الجوزجاني (ت ٨٤٤هـ).

٦- "خرج البسالة شرح الرسالة الشمسية" للزين سريجا بن مُحَمَّد الملطي (ت ٧٨٨هـ)، شرحها في جزأين.

٧- "شرح الشمسية"، لأبي مُحَمَّد زين الدين العيني (ت ٨٩١هـ) وعليه حاشية باسم (القمرية) سماها بها، لجمع المتن والشرح في حقيقة واحدة.

٨- "شرح الشمسية"، لمحمد بن موسى البسنوي (ت١٠٤٥هـ) وهو شرح ممزوج بالمتن[١٩].

٩- وعلى الرسالة الشمسية حواشي كثيرة من أهمها:

١٠- حاشية عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي (ت١٠٦٧هـ) وسماها حاشية السيالكوتي على حواشي الشمسية.

١١- حاشية جلال الدين الدواني.

١٢- حاشية الشيخ الدسوقي[٢٠].

١٣- حاشية الشيخ عبد الرحمن الشربيني على حاشية السيالكوتي[٢١] كما كثرت الحواشي على هذه الحواشي إلى حد كبير.

رابعا: منهج التعليق على الرسالة

وقد طبق الباحثون الأساليب المنهجية الآتية:

١- التعليق على المعنى الإجمالي، لا المسائل الفرعية؛ لأن التعليق على فروع المسائل يطيل البحث كثيراً، خاصة أن من سمات المنطق كثرة التقسيمات والتفريعات.

٢- فهم عبارة المؤلف إجمالا، بالرجوع إلى كتب المناطقة أنفسهم؛ حتى يتضح مرادهم منها ثم نقدها.

٣- هدف التعليق بيان رأي أهل السنة والجماعة، لذلك نشرح من كلامهم ما يفيد القارئ اعتماداً على ما حرره أهل المذهب في هذا الجانب.

٤- عدم الإطالة بذكر التعريفات اللغوية، ولا المصطلحات، والتي يجدها القارئ في مكان آخر؛ لأن المراد بيان مراد المناطقة، وبيان الصواب في هذا القول من خطئه.

المبحث الأول: التعليق على مقدمة المؤلف (القزويني)

المقدمة:

الحمدُ لله الذي أبدع نظام الوجود، واخترع ماهيّات الأشياء بمقتضى الجود، وأنشأ بقدرته أنواع الجواهر العقليَّة.

.....

خطبة الرسالة الشمسية وشرحها:

بدأ المؤلف بحمد الله تعالى، وهو أهل الثناء والحمد، وقد أحسن في ذلك. ثم ذكر المؤلف معتقدات الفلاسفة في هذه المقدمة على النحو الآتي:

١- قوله: **(أبدع نظام الوجود)** ومراده إيجاد الممكنات التي أولها في زعم الفلاسفة جوهر عقلي إبداعي، وهو العقل الأول[٢٢]، وسلك الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام في إثبات وجود واجب الوجود عن طريق تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، والاستدلال بالممكن على الواجب، أو الاستدلال عليه بمطلق الوجود، وظنوا أن هذه الطريقة التي ابتدعوها في إثبات رب العالمين طريقة عظيمة، وأنها غاية عقول العقلاء، وهي من أفسد الطرق، لا تدل على إثبات مبدع للعالم البتة، فإنهم يحتاجون إلى حصر الوجود في القسمين، ثم إلى بيان أن الممكن الذي جعلوه قسيم الواجب، يستلزم ثبوت الواجب الذي ادعوه، وهذا ممتنع على طريقهم[٢٣]، وسيأتي نقدها في الكلام على نظرية العقول العشرة.

٢- قوله: **(واخترع ماهيات الأشياء بمقتضى الجود)**، قيل في تعريف الماهية بأنها: الواقعة في جواب ما هي، أو ما هو؛ فإذا قلت: ما هو زيدٌ؟ وجاءك الجواب بأنه إنسان، أو قلت: ما هو الإنسان؟ وجاءك الجواب بأنه حيوان ناطق، كان الجواب على هذا السؤال بذاته ماهية الإنسان. وبعبارة أخرى: أن الماهية بيان لحقيقة الشيء وذاته التي تميزه عمّا سواه. وفي مذهب أرسطو: الماهية هي الجوهر، بينما هي في مذهب الفارابي وابن سينا: أنها أعم من الجوهر؛ فكل جوهر له ماهية، وليس ماهية لها جوهر. ولاشك أن اختلاف الفلاسفة في تعريفها يدل على اختراعها وبدعيتها. يقول شيخ الإسلام في معرض حديثه عن الماهية بأنها: (مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها الآخر، وإذا ادعى هذا أن الماهية هي: "الحيوان الناطق" أمكن الآخر أن يقول: "الحيوان الضاحك"..)[٢٤].

١- نظرية العقول العشرة (الجواهر العقلية) ونقدها

قال المؤلف: (وأنشأ بقدرته أنواع الجواهر العقلية): ومراده بالجواهر العقلية العقول العشرة، المختلفة بالأنواع، المنحصرة في الأشخاص، وإيجاد مثل هذه الموجودات الكاملة بالفعل البريئة عن القوة والنقصان من كمال القدرة(٢٥).

ونظرية العقول العشرة تقوم على (نظرية الفيض والصدور) والتي تنص بأن جميع الموجودات تفيض من مبدأ واحد، من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ تراخ أو انقطاع، والفيض هو التعبير الفلسفي عن العلاقة بين الإله والعالم، وتفسير الفاعلية الإلهية(٢٦). ولهذا كان قول الفلاسفة بفيض العالم عن الله، مقابلا للقول بخلقه من العدم عند أتباع الديانات والملل، لأن مسألة الخلق من عدم ليس لها أثر في الفكر اليوناني(٢٧).

ويزعم الفارابي وابن سينا على اختلاف بينهما في بعض المسائل: أن الأول (الله) يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم، ومن الأول (الله) يفيض وجود ثان (عقل أول) وهو جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو في مادة، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث (عقل ثان)، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى (أو الفلك المحيط، أو الفلك الأعلى). والعقل الثاني يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث)، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة أو فلك الثوابت، وهكذا إلى العقل العاشر، ويتمثله كوكب عطارد، وكل عقل يمثله كوكب من الكواكب مما يدل على أنها مأخوذة من عقيدة اليونان في الكواكب(٢٨).

ويعتبر هذا العقل همزة الوصل بين العالم العلوي والسفلي، وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، ثم يفيض من فلك القمر عالم العناصر، وهو عالم الكون والفساد..(٢٩). ولقد حاول ابن سينا أن يربط مصطلحات هذه النظرية، بالمصطلحات الدينية حتى يستطيع أن يلائم بين الدين والفلسفة بزعمه، فالفلك الأول —في نظره هو— العرش، والثاني هو الكرسي، والكرسي مع السبعة الباقية هم حملة العرش الثمانية، والعقول العشرة هم الملائكة المقربون، ومجموعهم هو القلم، والعقل العاشر هو جبريل روح القدس، إلى غير ذلك من التسميات المبتدعة التي تزخر بها كتبه، وكتب من سار على منواله من الفلاسفة(٣٠).

وقول الفلاسفة في هذه النظرية أفسد من قول مشركي العرب وأهل الكتاب، عقلاً وشرعاً، ودلالة القرآن على فساده أبلغ، وذلك من وجوه:

الأول: إن هؤلاء يقولون بقدم الأفلاك، وقدم هذه الروحانيات التي يثبتونها ويسمونها: (المجردات، والمفارقات، والجواهر العقلية)، وأن ذلك لم يزل قديما أزليا، وما كان قديما امتنع أن يكون مفعولا بوجه من الوجوه، ولا يكون مفعولا إلا ما كان حادثا، وهذه قضية بدهية عند جماهير العقلاء، وعليها الأولون والآخرون من الفلاسفة وسائر الأمم.

الثاني: إن هؤلاء يقولون: إن الرب واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويعنون بكونه واحدا، أنه ليس له صفة ثبوتية أصلا، ولا يعقل فيه معان متعددة، لأن ذلك عندهم تركيب، ومع هذا يقولون: إنه عاقل ومعقول

وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، فإذا تصور العاقل أقوالهم حق التصور تبين له أن هذا الواحد الذي أثبتوه لا يتصور وجوده إلا في الأذهان، لا في الأعيان.

الثالث: أن يقال: قولهم بصدور الأشياء–مع ما فيها من الكثرة والحدوث– عن واحد بسيط في غاية الفساد.

الرابع: إنه لا يعلم شيء بسيط صدر عنه شيء، لا واحد ولا اثنان، فهذه الدعوى الكلية لا يعلم ثبوتها في شيء أصلا.

الخامس: إنهم يقولون: صدر عنه واحد، وعن ذلك الواحد عقل ونفس وفلك، فيقال: إن كان الصادر عنه واحدا من كل وجه، فلا يصدر عن هذا الواحد إلا واحد أيضا، فيلزم أن يكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد، وهو مكابرة، وإن كان في الصادر الأول كثرة ما بوجه من الوجوه، فقد صدر عن الأول ما فيه كثرة ليس واحداً من كل وجه، فقد صدر عن الواحد ما ليس بواحد، ولهذا اضطرب متأخروهم، ومهما قالوا من الأقوال التي يقدرها الذهن في هذا المقام، فهي مع كونها أقوالا لا دليل عليها، فهي تحكمات ورجم بالغيب، بل والدليل يقوم على فسادها(٣١).

السادس: أن الصوادر المعلومة في العالم إنما تصدر عن اثنين، وأما واحد وحده فلا يصدر عنه شيء، وكل ما يذكرونه من صدور الحرارة عن الحار، والبرودة عن البارد، والشعاع عن الشمس، وغير ذلك، فإنما هو صدور أعراض، ومع هذا فلا بد لها من أصلين، وأما صدور الأعيان عن غيرها فهذا لا يعلم إلا بالولادة المعروفة، وتلك لا تكون إلا بانفصال جزء من الأصل، وهذا الصدور والتولد والمعلولية، التي يدعونها في العقول والنفوس والأفلاك يقولون: إنها جواهر قائمة بأنفسها، صدرت عن جوهر واحد، وهذا لا يعقل، وفيه صدوره عنه من غير جزء منفصل من الأصل، وهذا لا يعقل، وغاية ما عندهم أن يشبهوا هذا بحدوث الأعراض، كالشعاع عن الشمس، وحركة الخاتم عن حركة اليد، وهذا تمثيل باطل؛ لأن تلك ليست علة فاعلة، وإنما هي شرط فقط، والصادر هناك لم يكن عن أصل واحد، بل عن أصلين، والصادر عن عرض لا جوهر قائم بنفسه (٣٢).

السابع: الذي يدعي موافقة الشريعة للفلسفة، ويقول: العقول والنفوس عند الفلاسفة هي الملائكة عند الأنبياء وليست كذلك؛ لأن اسم الملائكة والملك يتضمن أنهم رسل الله، كما قال تعالى: (جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا) (فاطر:١)، وملائكة الله لا يحصى عددهم إلا الله، كما قال تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا) (المدثر:٣١)؛ فمن جعلهم عشرة أو تسعة، أو زعم أن التسعة عشر الذين على سقر: هم العقول والنفوس، فهذا من جهله بما جاء عن الله ورسوله، وضلاله في ذلك بيّن، إذ لم تتفق الأسماء في صفة المسمى ولا في قدره، كما تكون الألفاظ المترادفة، وإنما اتفقت المسميات في كون كل منهما روحا متعلقا بالسماوات، وهذا من بعض صفات ملائكة السماوات، فالذي أثبتوه هو بعض الصفات لبعض الملائكة، وهو بالنسبة إلى الملائكة وصفاتهم، وأقدارهم، وأعدادهم في غاية القلة.. كيف وهم لم يثبتوا للملائكة من الصفة، إلا مجرد ما علموه من نفوسهم مجرد العلم للعقول، والحركة الإرادية للنفوس، ومن المعلوم أن الملائكة لهم من العلوم، والأحوال، والإرادات، والأعمال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال(٣٣). هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على

المشهور عند أهل الهيئة، إذ في ذلك وفي أدلته من النزاع والاضطراب ما لا يحصى. والعلم الحديث أبطل نظرية الأفلاك التسعة، بل هي أكثر [٣٤].

وأفاض برحمته محرِّكاتِ الأجرام الفَلَكيَّة،

.....

٢- مفهوم روحانيات الأجرام الفلكية ونقدها:

يزعم الفلاسفة أن الأفلاك والكواكب لها محركات، ومحركاتها جواهر مجردة في ذواتها متعلقة بالأفلاك، وهم يتقربون لها، وهي في الحقيقة الجن[٣٥]. ولقد تأثر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام بالفلسفة اليونانية الوثنية، فاهتموا بعلوم الفلك التي تبحث في أنواع الأفلاك، وحركاتها، وأحوالها، وما فيها من الكواكب والنجوم، وكتبوا في السحر والتنجيم والطلاسم[٣٦] كل ذلك ليتوصلوا به إلى عبادتها، والتقرب إليها اعتقادا منهم بتأثيرها المستقل في الكون، وفيما يحصل للناس من سعد أو نحس، في معاشهم ومعادهم[٣٧]. وقد اشتملت هذه العلوم الفلكية من الباطل والكذب الكثير، مع ما قد يكون فيها من جوانب الحق والمنفعة، لذا سنعرض لأهم الجوانب التي تخالف الشريعة في النقاط الآتية:

الأولى: ظن كثير من الفلاسفة أن الحوادث جميعها سببها حركات الفلك، فقابلوا فيه أهل الكلام الذين يقولون: ليس لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم، ولا شيء منها سبب في حدوث شيء، وخالفوا بذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، وصريح العقول، والعلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى، وليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث، كما أن الله جعل هبوب الرياح، ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث[٣٨].

الثانية: النجوم من آيات الله الدالة عليه، المسبحة له، الساجدة له، ولكن الاستدلال بحركات النجوم على الحوادث من جنس الاستقسام بالأزلام، والقول: بأنها تمزيج القوى الفلكية الفاعلة بالقوى الأرضية المنفعلة كطلاسم ونحوها، فهذا من أرفع أنواع السحر[٣٩].

الثالثة: من توهم أن في هذا العلم تقدمة للمعرفة بالحوادث، وأن ذلك ينفع فهو واهم، فإن الجهل والكذب فيه أضعاف العلم والصدق، ومضرته أعظم من منفعته، ولهذا فإن الأحكام التي يحكم بها المنجمون يكون الكذب فيها أضعاف الصدق، وهم في ذلك من أنواع الكهان[٤٠].

والصلاةُ على ذوات الأنفس القدسيَّة، المنزهة عن الكدورات الإنسيَّة، خصوصاً على سيدنا مُحَمَّد صاحب الآيات والمعجزات، وعلى آله وأصحابه التابعين للحجج والبيِّنات.

.....

٣- مفهوم الأنفس القدسية ونقدها:

قول المؤلف: (الأنفس القدسية) عند الفلاسفة هي الأنفس التي لها ملكة لاستحصال جميع ما يمكن للنوع دفعة أو قريبًا من ذلك على وجه يقيني، وذلك بحسب اتصالها بالجواهر العقلية، وتنزيهها عن الكدورات البشرية(٤١).

لقد حاول بعض فلاسفة الإسلام أن يجعلوا للوحي تفسيرا فلسفيا، يتفق مع مذهبهم في واجب الوجود، فقالوا أنَّ الوحي ما هو إلا عبارة عن: فيض عقلي يفيض من العقل الفعال (العقل العاشر) على نفس النبي أو ممن صفت نفوسهم، لأن النبوة عندهم يمكن اكتسابها لمن تحققت فيه تلك الخصائص الثلاث التي هي: قوة قدسية، وقوة التخييل، وقوة نفسانية، وبناء على هذا المفهوم للنبوة جعل الفارابي النبي والفيلسوف، كلاً منهما يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الذي هو عنده مصدر الشرائع، ويتلقى منه الفيض(٤٢).

إن ما يزعم الفلاسفة في كلام الله ووحيه لأنبيائه من أبعد الأقوال عن دين الإسلام، والصفات الثلاث التي جعلوها خاصة الأنبياء توجد لعموم الناس، بل توجد لكثير من الكفار، فلم يكن عندهم للأنبياء مزية على السحرة والمجانين، ثم إن النبوة لا تنال بالتكسب واستعداده بل لا بد فيها من إيحاء إلهي يختص به من يخصه بذلك من عباده بمشيئته وقدرته(٤٣). ومعجزات الأنبياء عند الفلاسفة قوى نفسانية، رد شيخ الإسلام عليهم قولهم الفاسد، فقال:" فلما كان أصل قولهم: إن صانع العالم لا يمكنه تغيير العالم، ولا له القدرة ولا اختيار في تصريفه من حال إلى حال، جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث إلى أمور طبيعية؛ ليطرد قولهم ويسلم من التناقض، وهو قول فاسد متناقض في نفسه"(٤٤). وأن قول الفلاسفة في معجزات الأنبياء إنها قوى نفسانية قول بلا علم، ولا دليل على صحته(٤٥).

وبعد، فلمَّا كان باتفاق أهل العقل، وإطباق ذوي الفضل: أنَّ العلوم -سيّما اليقينية- أعلى المطالب، وأبهى المناقب، وأنَّ صاحبها أشرف الأشخاص البشريَّة، ونفسَه أسرع اتصالاً بالعقول الملكيَّة، وكان الاطلاع على دقائقها، والإحاطة بكُنْه حقائقها لا يمكن إلا بالعلم الموسوم بالمنطق،

.....

حكم المنطق:

وبعد: فهو تمهيد لباعث التأليف وترغيب الطالب، واتفاق أهل العقل: يقصد بهم المناطقة والفلاسفة.

(العلوم اليقينية):

الأشعرية المتفلسفة يرون أن نصوص الكتاب والسنة ظنية، وأن اليقين في أقوال الفلاسفة وعلومهم ويسمونها العلوم الحكيمة، ومنها المنطق الصوري، وسيأتي -إن شاء الله تعالى- بيان مخالفته للعقول الصحيحة والفطر السليمة.

عُرف المنطق في بداية القرن الثالث، ولكن اشتهر في القرن الخامس الهجري، لأن عامة من تكلم فيه من المتأخرين أخذوه عن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)[٤٦]. ويظن بعض الباحثين أنه لا يردُّ المنطق إلا أهلُ السنة والجماعة فقط، وهذا ما يذكر في كثير من الكتب المؤلفة في المنطق[٤٧]، قال د. علي سامي النشار: «فكرة شائعة لدى مؤرخي الفكر الإسلامي –وخاصة المستشرقين– وهي أن المتكلمين الأوائل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي، ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد»[٤٨]، وقال د. مُحَمَّد عزيز سالم: «الفكرة الخاطئة التي سادت هي أن أصحاب الديانات استخدموا المنطق القديم في جدلهم ومناقشاتهم، وهذا ينطبق على أصحاب العقيدة الإسلامية، .... وانتشر الادعاء الباطل بأن هؤلاء قد تأثروا بمنطق أرسطو القديم، ولكن الثابت قطعاً أن هذا المنطق قد هوجم هجوماً عنيفاً حتى القرن الخامس، فهاجمته الفرق الإسلامية الكلامية برمتها، من معتزلة وأشعرية وشيعة وكرامية»[٤٩]، والصحيح أنه لما ظهر المنطق في بلاد المسلمين كان الناس على مذهب واحد في رد المنطق وذمه، أهل السنة والجماعة والفرق الكلامية، عدا الفلاسفة، ثم انقسم الناس بعد ذلك حيال المنطق على فرقتين، منهم من ردَّه، وهم الجماهير، ومنهم من قبله، وهم طائفة من المتأخرين ممن تأثر بالفلسفة والمنطق. بناء على مذاهبهم العقدية سواء أكانوا من متفلسفة الأشعرية أو الماتريدية كالسبكي (ت٧٧١هـ)، وابن عابدين (ت ١٣٠٦ هـ)[٥٠].

أولًا: رفض المنطق:

ذم المنطق ورده سلف الأمة أهل السنة والجماعة، وسائر الفرق الكلامية من المعتزلة والكرامية وقدماء الأشعرية والماتريدية والصوفية الشيعة وغيرهم[٥١].

١– موقف أهل السنة والجماعة:

موقف أهل السنة والجماعة من المنطق هو أقوى المواقف وأصلبها وأهمها، لم يتغير منذ أن ترجم المنطق إلى هذا اليوم، وجميع من نقده أو رده عالة عليهم في ذلك[٥٢]، وكان رد أهل السنة ينطلق من رؤية واضحة، ومعرفة تامة بالمنطق، فقد عللوا ذلك الرد لما فيه من العي واللكنة، وقصور العقل وعجز النطق، وبينوا أنه إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منه إلى تقويم ذلك، ولم يرضوا أن يسلكوه في نظرهم ومناظرتهم؛ لا مع من يوالونه ولا مع من يعادون[٥٣].

ونقد الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) الذي يدل على فهم عميق بمدى خطورة المنطق المنهجية[٥٤]، وقال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): «ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا؛ حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو، لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته ﷺ، لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب»[٥٥]، وقال الإمام ابن الصلاح (ت٦٤٣ هـ): «أما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرٌ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالح وسائر من يقتدي به من أعلام الأمة وسادتها، وأركان الأمة وقادتها...وليس بالأحكام الشرعية –والحمد لله– افتقار إلى المنطق أصلاً»[٥٦]، وقال الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ): «المنطق نفعه قليل، وضرره وبيل،

وما هو من علوم الإسلام»[٥٧]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) -لما سئل عن المنطق-: «مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمون أهله، وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله»[٥٨]، كما نقده وحرمه ونقل تحريمه عن جماعة العلامة ابن القيم (ت٧٥١هـ)[٥٩]، ونص على حرمته المازري (ت٥٣٦ هـ)، والشاطبي (ت٧٩٠هـ)[٦٠]، ونص الفقهاء على تحريمه في كتبهم وعدوه ضمن علوم الفلسفة[٦١].

وتحريم السلف لعلم الكلام يتضمن ما هو شر منه من الفلسفة والمنطق، قال السيوطي (ت٩١١هـ): «والذي يخرج على أصول بقية المذاهب المتبوعة تحريم المنطق؛ فإنهم نصوا على تحريم علم الكلام، وعللوه بما هو موجود في المنطق، ولهذا صرح المتأخرون من أصحابهم بتحريمه تخريجاً على أصولهم»[٦٢].

ومن جهود السلف العملية في التحذير من المنطق: منع المناطقة من التدريس، فهذا الإمام ابن الصلاح (ت٦٤٣ هـ) أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي الفيلسوف (ت ٦٣١هـ)، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا، مع أن الآمدي كان من أحسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقادا[٦٣]، وأمر الخليفة العباسي المعتمد في سنة ٢٧٩هـ أن يحلف الوراقون ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة[٦٤]. وأقوال أهل السنة في نقد المنطق كثيرة، تركت كثيراً منها؛ للاختصار[٦٥].

٢- موقف قدماء الصوفية:

من الصوفية الأوائل طائفة كبيرة على منهج أهل السنة والجماعة في الاعتقاد، فلم يعرفوا المناهج الكلامية، فضلاً عن الفلسفة والمنطق، فقد حذر من علم الكلام: الجنيد (ت ٢٩٧هـ)، والتستري (ت٢٨٣هـ)، والسلمي (ت٤١٢هـ)، والهروي (ت٤٨١هـ)[٦٦]، كما لعن أئمة الصوفية أهل البدع كالكلابية والأشعرية[٦٧]، فهم تبع لأهل السنة في موقفهم من المنطق والفلسفة وعلم الكلام. وأما من تبنى المناهج الكلامية -كالمحاسبي (ت٢٤٣هـ)، وأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ)، والسراج الطوسي (ت٣٧٨ هـ)- فليس في كتبهم قضايا منطقية، وموقفهم تبع لموقف الكلابية، كما سيأتي.

٣- موقف المعتزلة:

أول من نقل عنه رد المنطق ونقضه من المعتزلة هو أبو العباس الناشئ المعتزلي (ت ٢٩٣هـ)، قال السيرافي -في مناظرة متى بن يونس-: «وهذا أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقتكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال»[٦٨]، وممن رده السيرافي النحوي (ت٣٦٨ هـ)، في مناظرة طويلة مع متى بن يونس النصراني (ت٣٢٨ هـ) -كبير المناطقة في عصره-، ومما قال السيرافي فيها: «حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين، أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة!!»[٦٩]، وقد نقل هذه المناظرة جميع من نقد المنطق[٧٠]، بل ذكر ابن القيم أنه رأى مصنفاً له في نقد المنطق[٧١]، وقد ذم القاضي عبد الجبار أرسطو غاية الذم، فقال: «أما أرسطو هذا فلا معول على ما يقوله، وإن

كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل»[٧٢]، وقال: «أرسطالس لا يؤمن بكتاب ولا نبي ولا شريعة، وينكر فلق البحار، وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى، وولادة مريم من غير ذكر، ويرى أن التصديق بذلك جهل وحمق وقلة عقل، فانظر من أولى بقلة العقل!!!»[٧٣]، أما بقية أعلام المعتزلة ومن وافقهم من الزيدية والإباضية، فليس لهم مصنفات –حسب علمي– في رد المنطق، لكن يشير بعض كتاب المقالات المتقدمة كالنوبختي والباقلاني لردود المعتزلة على المناطقة[٧٤]، أما كتبهم في العقائد فليس فيها شيء من مسائل المنطق[٧٥]، وإن كان فيها آثار فلسفية لكن ليست على طريقة الفلاسفة في ترتيب الكتب أو عرض المسائل نفسها[٧٦]، قال د. عبد الكريم عثمان –عن القاضي عبد الجبار–: «نراه يرفض أن تكون الفلسفة اليونانية موجهة للفكر الإسلامي، أو أن تصبح قواعد منطق أرسطو هي الحاكمة لهذا التفكير»[٧٧].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أبا علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) وأبا هاشم الجبائي (ت٣٢١ هـ) وعبد الجبار (ت٤١٥هـ) وأمثالهم من شيوخ المعتزلة ممن يرد المنطق في مواضع يطول وصفها، من كتبهم[٧٨]، كما نقل ذلك عنهم العلامة ابن القيم، وغيره[٧٩].

٤– موقف الكلابية:

المعروف عن الكلابية وما تفرع عنها من الفرق كالكرامية والسالمية المناهج الكلامية قبل اختلاطها بالفلسفة والمنطق، والمعروف عن السلف تبديع الكلابية كابن كلَّاب (ت٢٤١هـ)، والحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) لنفيهم الصفات الاختيارية[٨٠]، فلم تذكر المناهج الفلسفية والمنطقية، وليس لها أثر واضح في كتب السالمية[٨١]، أما الكرامية فليس لهم كتب اليوم، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم رد المنطق، وذكر أن مُحَمَّد بن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية ممن يذم المنطق[٨٢]. وسيأتي موقف قدماء الأشعرية –وهم امتداد للكلابية[٨٣]– وهو أكثر وضوحاً في رد المنطق لأنه انتشر كثيراً في زمنهم.

٥– موقف قدماء الأشعرية:

موقف قدماء الأشعرية من أقوى المواقف في رد المنطق ونقضه، وذلك لقربهم من السنة، قال د. حسن الشافعي: «أما الأشاعرة فيبدوا أنهم في أول عهدهم عارضوا المنطق اليوناني، فألف الشيخ الأشعري في نقضه، والباقلاني أيضاً، لكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجويني –شأن المعتزلة من قبل– ولم يتركوا مناهجهم؛ بل حاولوا مزجها بما قبلوه من هذا المنهج الجديد»[٨٤]. وإمام المذهب أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤ هـ) ذم الفرق المبتدعة ممن هو دون الفلاسفة، وتابع الإمام أحمد بن حنبل كما في آخر كتبه[٨٥]، ولذا ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ممن يرد المنطق، وذكر أنه تابعه على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) وابن فورك (ت٤٠٦ هـ)، والجويني (ت٤٧٨ هـ)[٨٦].

وقد ألف القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) كتاباً سماه "الدقائق" في الرد على الفلاسفة والمنجمين، رجَّح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان[٨٧]، لكنه مفقود، ويلاحظ أن كتاب "الحدود في الأصول" لابن

فورك (ت ٤٠٦هـ) اهتم بمصطلحات علم الكلام والفقه وأصوله، دون الفلسفة والمنطق، على وفق مذهب الأشعرية قبل مزجه بالفلسفة[٨٨].

وقد ذكر بعض من الباحثين أن الأشعرية ممن هاجم المنطق ورده قبل القرن الخامس الهجري[٨٩].

لكن بعض الأشاعرة خلال تطور المذهب ادخل بعض المصطلحات أو النظريات الفلسفية في كتب عقائدهم، مثل الجوهر والعرض[٩٠]، حتى حدث التحول الخطير في المذهب على يد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وتبنى المنطق والفلسفة، وتابعه أبو عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) كما سيأتي.

٦- موقف قدماء الماتريدية:

الماتريدية أسبق من الأشاعرة في المنهج الكلامي الشامل، وأكثر توغلاً في المصطلحات الكلامية والفلسفية، ومع ذلك لم يخلط متقدموهم المنطق والفلسفة في كتب العقائد، كأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، وأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) وأبي اليسر البزدوي (ت ٤٩٣هـ) وغيرهم[٩١]، بل حرَّم أبو اليسر البزدوي النظر في كتب الفلاسفة، لأنها تجر إلى المهالك، كما حرَّم إمساكها أيضاً[٩٢]، كما كفَّر الفلاسفة أبو المعين النسفي فقال: «والغالب على الفلاسفة العدول عن الصواب والوقوع في الكفر والضلال،.... بل لا تكاد تجد أحداً من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة متمسكاً بالتوحيد، مقراً بوظائف الأمر والنهي، معترفاً بالحشر والمعاد على ما هو الحق»[٩٣]، لكن الأثر الفلسفي في كتابه "تبصرة الأدلة" واضح، وإن لم يوافقهم في العرض أو المسائل[٩٤]. ولذا نقل عن الماتريدية شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره ردهم للمنطق، ونقله عن أبي الميمون النسفي الحنفي[٩٥].

٧- موقف قدماء الشيعة الإمامية:

الشيعة الإمامية جهال في المعقولات، تبع لغيرهم في المذاهب الكلامية وغيرها، خاصة المعتزلة[٩٦]، ولذا أول من رد المنطق عند الشيعة -يتنازعه المعتزلة والشيعة-، وهو الحسن النوبختي (ت٣١٠ هـ)، وله "الرد على أهل المنطق" مفقود[٩٧]، كما نقد مسائل من المنطق في كتابه "الآراء والديانات" ونقل عنه هذا النقد شيخ الإسلام ابن تيمية[٩٨]، بل نقل النوبختي نقد جماعة من المتكلمين للمنطق[٩٩]، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الشيعة من الفرق التي ترد المنطق[١٠٠]، ومن أعلامهم الذين نص على أنهم رفضوا المنطق ابن النوبختي (ت٣١٠ هـ)، والموسوي والطوسي وغيرهم[١٠١]. وأول من ألف في المنطق ممن ينتسب للشيعة النصير الطوسي (ت ٦٧٢هـ) تابع ابن سينا والرازي، ولذا تحول المذهب من الرفض إلى القبول.

ثانيًا: قبول المنطق:

تغير موقف الفرق الكلامية من المنطق الى الضد تماما فأصبح كثير منهم يوجب تعلمه بعد أن كان محرما عدا المعتزلة ومن وافقهم، قال ابن حجر (ت ٨٥٢هـ): "وقد توسع من تأخر عن القرون الفاضلة في غالب الأمور التي

أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان وجعلوا كلام الفلاسفة أصلا يردون إليه ما خالفه" (١٠٢).

أما موقف اهل السنة من المنطق فلم يتغير. ويؤرخ العلامة صديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ) هذا التحول بأنه بعد الجويني (ت ٤٧٨هـ) فقد انتشر علم المنطق بين الناس وجعلوا الفرق بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه: (قانون ومعيار للأدلة) وأول من كتب بهذه الطريقة الغزالي (٥٠٥هـ) وابن الخطيب الرازي (٦٠٦هـ). ثم جاء من بعدهم جماعة اقتفوا أثرهم وتوغلوا في مخالطة كتب الفلسفة حتى التبست مسائل علم الكلام بالفلسفة. كما فعل البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من العجم في جميع تأليفهم(١٠٣).

وهذه الفرق أخذت المنطق عن ابن سينا (٤٢٨هـ) في أواخر القرن الخامس الهجري، ولولا استشهادهم أحيانا بالنصوص الشرعية لما تميزت كتبهم عن كتب الفلسفة، وجاءت كتبهم في العقائد على طريقة كتب الفلاسفة على القسمة الثلاثية: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، ثم تزيد الكتب الكلامية ما يخص مذاهبها "كالمواقف في علم الكلام" للإيجي وشروحه، و"مقاصد علم الكلام" للتفتازاني الماتريدي، و"تجريد الاعتقاد" للطوسي، التي وصفت بأنها "كتب فلسفة ممزوجة بعلم الكلام، لا كتب كلام تتعرض لأقوال الفلاسفة"(١٠٤)، ولاتزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي إلى اليوم، ومن لم يأخذ به تأثر به كالمعتزلة ومن وافقهم، واستخدموا بعض قواعده. وسبب أخذ الفرق الكلامية للمنطق إحساسهم بضعف مناهجهم الكلامية، وفقدهم لأسباب الهدى كلها، ومن ترك ما أمر الله به من الحق احتاج إلى الباطل، كما يقوله شيخ الإسلام ابن تيمية(١٠٥).

١- الفلاسفة:

أخذ بالمنطق الأرسطي غالب من يطلق عليهم الفلاسفة في بلاد المسلمين فهم من أتباع أرسطو، في المنطق وغيره، أما الشراح الذين بقي لهم أثر في المنطق عند المسلمين إلى اليوم وعنهم أخذت المنطق الفرق الكلامية وغيرها، فهم:

أ- الكندي (ت ٢٦٠هـ): يعدونه أول الفلاسفة، زاد على كتب أرسطو المنطقية كتابي "الخطابة" و"الشعر"، وحاول وضع المصطلح العربي المقابل لاسم كل كتاب من كتب أرسطو المنطقية، لكنه لم يفرد المنطق بمؤلف خاص، بل إشارات متفرقة في كتبه(١٠٦).

ب- الفارابي(ت٣٣٩هـ): أول وأكبر شارح لكتب أرسطو بالعربية خاصة المنطق، لذا لقبوه "المعلم الثاني"، بذل جهدًا كبيراً في فهم كتب أرسطو، له "إحصاء العلوم" في الحدود المنطقية، و"الحروف" في المقولات العشر، و"الألفاظ المستعملة في المنطق" و"تعليقه على إيساغوجي" و"المختصر الصغير في المنطق" و"التوطئة في المنطق" وشروح على كتب أرسطو" القياس والبرهان والعبارة"، لكن لم يكتب لكتبه الانتشار، وكان يعرف التركية والفارسية، وضعيفاً في العربية(١٠٧).

ج- ابن سينا (ت ٤٢٨هـ): الفيلسوف الباطني الإسماعيلي(١٠٨)، تابع الفارابي في غالب كتبه الفلسفية على القسمة الثلاثية المعروفة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، من كتبه التي ذكر فيها المنطق "الشفاء" ويقع في ثمانية

عشر مجلدًا، وقد ضمنه كتب أرسطو مما جعله بهذا الحجم، و"النجاة" مختصر للشفاء، و"الإشارات والتنبيهات"[١٠٩]، ولم يضف ابن سينا شيئاً يذكر في المنطق على منطق أرسطو والفارابي[١١٠]، وعامة من تكلم في المنطق من المتأخرين أخذوه من ابن سينا، وكتابه "الإشارات" وهو كالمصحف للمتفلسفة[١١١]، مع أنه كذب على أرسطو في قضايا فلسفية، لأجل إصلاحها وتقريبها للمسلمين، ولذا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه؛ ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم[١١٢]. ومع قبوله المنطق الأرسطي، إلا أنه رآه ناقصًا، لذلك بعد نضجه الفكري أراد أن يصوغ منطقاً جديداً، أهم ميزاته إحلال الحس والتجربة محل القياس النظري[١١٣].

وهناك شراح لمنطق أرسطو ليس لهم دور كبير في الفرق الكلامية، منهم:

د- أبو البركات ابن ملكا البغدادي (ت ٥٦٠هـ) أفضل النقلة عن أرسطو، وأبعدهم عن التعصب، ويرد عليه أحياناً بحسب نظره وعقله، كما يرد على ابن سينا، وسبب ذلك أنه نشأ في بغداد بين علماء السنة والحديث، لكن لم تنتشر فلسفته، وكتابه "المعتبر في الحكمة" مشهور جداً، على قسمة كتب الفلسفة الثلاثية المعروفة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات[١١٤].

هـ- ابن رشد الأندلسي الحفيد (ت٥٩٥هـ) وهو متعصب جداً لأرسطو، ويرى أن الحق ما جاء به، ويرى أن المنطق سبب السعادة، ومع ذلك هو أصح نقلاً عن أرسطو وشيعته من ابن سينا، وقد رد على ابن سينا بعض ما حكاه وخالفه، كما رد على الكلابية والأشعرية، تابعه الأوربيون وسموه الشارح، من كتبه المنطقية "المقدمات في الفلسفة" معظمها في المنطق، و"موجز في المنطق" مع مقالتين، و"الضروري في المنطق" و"مختصر في المنطق" ولخص وشرح من كتب أرسطو المنطقية "البرهان" و"القياس" و"شرح إيساغوجي" لفورفوريوس، وله آراء منطقية في "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة"[١١٥].

وكثير من الفلاسفة مغرم بالمنطق وأهله، حتى زعم بعض متعصبتهم أن المنطق مصدر السعادة[١١٦]، وكثير من فلاسفة الأشاعرة والماتريدية شرحوا "الإشارات والتنبيهات" وثلثه في المنطق، فهو بحق "مصحف الفلاسفة" ولذا فابن سينا أكثرهم أثراً وأتباعاً[١١٧].

٢- الأشعرية المتفلسفة:

أول من أدخل المنطق عند الأشعرية الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وألف فيه كتباً مستقلة، أو ضمن أصول الفقه[١١٨] وتابعه أبو عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) وهو أول من أدخل مباحث المنطق والفلسفة في كتب العقائد الكلامية، وخلط المذهب الأشعري بالفلسفة والمنطق، قيل عنه: "متكلم متفلسف خلط هذا بهذا، وقد اقتدى به كثير ممن أتى بعده"[١١٩]، حذَّر منه بعض متأخري الأشعرية، كالسنوسي (ت٨٩٥هـ)[١٢٠]، ألف الرازي في المنطق كتابه "المنطق الكبير"، وله في الفلسفة عدة كتب، تضمنت المنطق، منها: "الملخص في الحكمة والمنطق"، و"المباحث المشرقية"، و"شرح الإشارات والتنبيهات"[١٢١]، ومن كتبه الكلامية التي خلط فيها علم الكلام بالمنطق والفلسفة، "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، و"المطالب العالية في العلم الإلهي"[١٢٢].

وقد تابعه الآمدي (ت٦٣١هـ) في "دقائق الحقائق في المنطق" و "كشف التمويهات" شرح الإشارات، و"رموز الكنوز"، ويتضح خلط الآمدي بين الفلسفة والمنطق وعلم الكلام في كتابه "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين" وهو خاص بالمصطلحات، وفي "أبكار الأفكار في أصول الدين"، و "ملخص المطالب العالية"[١٢٣].

والخونجي (ت ٦٤٦هـ) وله "الجمل" مختصر صغير في المنطق، مشهور له انتشار واسع، وعليه شروح كثيرة، و"الموجز" مختصر آخر، و"كشف الأسرار في المنطق"، و"ملخص المطالب العالية"[١٢٤] وممن تابعه الأبهري (ت٦٦٣هـ) وله "هدية الحكمة" وثلثه في المنطق، و"إيساغوجي في المنطق" أي المدخل، وهو عامة في المنطق، مشهور جداً، وعليه شروح وعلى الشروح شروح، وخلط الفلسفة والمنطق بعلم الكلام في "تحرير الدلائل في تقرير المسائل"، و"كشف الحقائق في تحرير الدقائق"[١٢٥] ومنهم الأرموي (ت٦٨٢هـ) وله "مطالع الأنوار في المنطق"، و"شرح الإشارات"، و"شرح الموجز" للخونجي، و"تحصيل المحصل" للرازي[١٢٦]، والكاتبي القزويني (ت٦٧٥) وله "الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية" متن مختصر مشهور جداً في المنطق، عليه شروح كثيرة، وشروح على الشروح، و"حكمة العين" و"عين القواعد في المنطق والحكمة" وشرحه في "بحر الفوائد" و"جامع الدقائق في كشف الحقائق" و"المنصص شرح الملخص" للرازي، و"شرح كشف الأسرار" للخونجي[١٢٧]، والشيرازي (ت ٧١٠هـ) له "شرح حكمة العين" للقزويني، و"شرح وحاشية على إشارات ابن سينا[١٢٨]، والرازي المشهور بالتحتاني (ت ٧٦٦هـ) وله "تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية"، و"لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار" و"تحقيق معنى التصور والتصديق"، و"المحاكمات بين الإمام والنصير"[١٢٩].

ومنهم الإيجي (ت٧٥٦هـ) صاحب كتاب "المواقف في علم الكلام" المشهور، له شروح كثيرة جدا[١٣٠]، والذي وصف بأنه "كتاب فلسفة ممزوجة بعلم الكلام، أو موسوعة كلامية فلسفية"[١٣١]، وقد جاء على منوال "المباحث المشرقية" و"أبكار الأفكار في أصول الدين"[١٣٢] وينقسم إلى ستة مواقف: الموقف الأول: في المقدمات، وفيه غالب مسائل المنطق مثل التصور والتصديق، وأنواع التعريفات وشروطها والكليات الخمس والقياس المنطقي والمقدمات وغيرها، وذكر المقولات العشر في الموقف الثاني والثالث[١٣٣].

قال العلامة ابن بدران (ت١٣٤٦هـ): "إذا رأيت كتب الذين يزعمون أنهم أشاعرة رأيتهم على مذهب أرسطاطاليس، ومن تبعه كابن سينا والفارابي، ورأيت كتبهم عنوانها علم التوحيد، وباطنها النوع المسمى بالإلهي من الفلسفة، وإذا كنت في ريب مما قلناه من الكلام، فانظر "المواقف" لعضد الدين الإيجي وشرحه للسيد الجرجاني، وما عليه من الحواشي، ثم تأمل كتاب "الإشارات" وكتاب "الشفا" لابن سينا وشروح الأول، فإنك تجد الكل من واد واحد لا فرق بينهما إلا بالتصريح باسم المعتزلة والجبرية وغيرهما"[١٣٤].

وبعد كتاب المواقف دخل المذهب الأشعري المتفلسف مرحلة الجمود واقتصر على الشروح والحواشي وشروح الشروح، سوى "السلم" للأخضري (ت ٩٨٣هـ)، أرجوزة مشهورة في المنطق عليها شروح كثيرة[١٣٥]، وعموماً مؤلفات الأشعرية المتفلسفة في المنطق مفرداً أو مع الفلسفة أو مع علم الكلام كثيرة جداً، لكن مؤلفات الأشاعرة

المعاصرة في العقيدة في كثير منها محاولة تجاوز هذا المنهج، والتلفيق بين معتقدات الفلاسفة والنصوص الشرعية(١٣٦).

٣- الماتريدية المتفلسفة:

لقد أخذ متفلسفة الماتريدية بالمنطق والمناهج الفلسفية، وتابعهم على ذلك متفلسفة الأشاعرة، وينحصر دورهم في شرح مصنفاتهم، فمنهم ابن التركماني (ت ٧٤٤هـ) في "شرح الشمسية"(١٣٧)، والتفتازاني (ت ٧٦٢هـ) الملقب بفيلسوف الماتريدية، وله "تهذيب المنطق والكلام" و"شرح الرسالة الشمسية"، وكلامهما في المنطق، وخلط علم الكلام بالمنطق والفلسفة في مصنفاته مثل: "مقاصد الكلام" و"شرح المقاصد" متابعاً في ذلك لشيخه الإيجي، ولمؤلفاته شهرة واسعة(١٣٨).

ومنهم أيضاً الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، وله مصنفات منها: "تعريف العلم في المنطق" وله انتشار كبير، و"شرح كتاب المواقف في علم الكلام" للإيجي، وهو المعتمد عند الماتريدية(١٣٩).

وأعلام الماتريدية الذين شغفوا بالمنطق أكثر من هؤلاء، وشروحهم وحواشيهم على الشمسية كثيرة جداً(١٤٠)، لكن الدراسات عن هذه الطائفة فيها قصور كبير، خاصة ما يتعلق بأعلامهم، وتطور المذهب الماتريدي(١٤١).

ولا خلاف بين متفلسفة الأشاعرة والماتريدية في العقائد، واعتبرهم كثير من أهل العلم فرقة واحدة(١٤٢)، وتبع لهما الشيعة الإمامية المتفلسفة، ويلحظ كثرة شروح بعضهم على مؤلفات بعض، لقلة مسائل الخلاف بينهم.

٤-فلاسفة الصوفية:

أبرز أئمة الصوفية الغزالي (ت ٥٠٥هـ) والذي يعد أول من أدخل المنطق والفلسفة عند فلاسفة الصوفية والأشعرية المتفلسفة، وتابعه السهروردي المقتول على الزندقة سنة (٥٨٧هـ)، وقد ذكر المنطق في كتابه "حكمة الإشراق" و"الملحات" و"التلويحات" وهي كتب فلسفية على الترتيب الثلاثي المعروف، ثلثها في المنطق، وكان تعرضه للمنطق عرضاً(١٤٣) لكن لم يقلد المشائين بل خطأهم في مواضع في المنطق وغيره(١٤٤).

أما الصوفية في القرن الثامن الهجري وما بعده فقد تابعت ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، وكتبهم شرح لكتبه وتفريع لها، ودفاع عنه وأتباعه(١٤٥).

٥-متفلسفة الشيعة الإمامية:

حصل لدى الشيعة الإمامية تطور في المذهب فبعد أن كانوا يرفضون المنطق وافقوا الفرق الكلامية الأخرى التي أخذت بالمنطق. وأول من ألف منهم هو النصير الطوسي (ت ٦٧٢هـ) الذي يعد أخبث الفلاسفة وأشدهم عداء للإسلام، ومن المتعصبين لابن سينا(١٤٦)، خلط الفلسفة والمنطق بعلم الكلام في كتابه "تجريد الاعتقاد" على طريقة أهل الكلام المتأخرين، ويقع في ستة مقاصد، مثل: "المواقف" و"المقاصد"، الثلاثة الأولى في الفلسفة والمنطق، والثلاثة الأخيرة في النبوة والإمامة والمعاد، عليه شروح كثيرة للشيعة، وله "شرح الإشارات"، و"نقد المحصل" للرازي وغيرها و"التجريد في المنطق" و"أساس الاقتباس" كلاهما في المنطق(١٤٧).

وممن تابعه ابن المطهر الحلي (ت ٧٢٦هـ) وله "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد" وهو من المراجع المهمة عند الشيعة و"الجوهر النضيد في شرح التجريد في المنطق" كلاهما للطوسي، و"القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية"، و"المحاكمات بين شراح الإشارات" و"حل مشكلة التلويحات"(١٤٨).

ومنهم اللاهجي القمي (ت ١٠٥١هـ) له "مشارق الإلهام شرح تجريد الكلام" للطوسي، و"حاشية على شرح الإشارات" للطوسي، وشرح "الهياكل" للسهرودي(١٤٩).

ومنهم السبزواري (ت ١٢٩٥هـ) وله " اللآلئ المنتظمة" أرجوزة في المنطق، شرحها، وفيها ركاكة، متأثر بالسهروردي وابن عربي(١٥٠).

ومن كتب الرافضة المعاصرة في المنطق كتاب "المنطق" لمحمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣هـ)، و"خلاصة المنطق" و"مذكرة علم المنطق" كلاهما لعبد الهادي الفضلي (ت ١٣٨٣هـ) و"البرهان في المنطق" لمحمد حسين الطبطبائي (ت ١٤٠٢هـ) وغيرها(١٥١).

وممن لهم متابعة للفلاسفة الباطنية مثل السجستاني (ت ٣٣١هـ) في كتابه "الافتخار" و"الأقاليد الملكوتية" و"إخوان الصفا"(١٥٢).

ثالثا: دعوى تجريد المنطق من الفلسفة:

يدعي بعض المتفلسفة الأشعرية ومن نقل عنهم أن علم المنطق لا يخلو إما أن يكون مشوباً بعلم الفلسفة والكلام، وإما أن يكون مجرداً منها.

فإن كان مشوباً بعلم الفلسفة والكلام فهذا الذي اختلفت فيه أقوال العلماء، فجماهير العلماء على أنه حرام، وأنه لا يجوز تعلمه إلا للرد على أهل الزيغ والفلسفة، وذلك بشرطين:

١- أن يكون عالماً بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٢- أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة عالية لا تزحزحها الأباطيل والشبهات.

وأما إن كان مجرداً من علم الفلسفة والكلام فهذا لا بأس بتعلمه وتعليمه وخاصة للعلماء، بل ينبغي للعلماء ممن يتصدون للرد على أهل الكلام وأشباههم أن يتعلمو؛ وذلك لدفع شبه المعاندين والجاحدين بنفس منهجهم(١٥٣).

وعند النظر إلى المنطق الموجود اليوم بأيدي المتفلسفة -على اختلاف مذاهبهم- الذي أخذوه عن ابن سينا(١٥٤)، والمقارنة بين الكتب المعاصرة ومنطق ابن سينا لا نجد أي اختلافات أو فروق بينهم(١٥٥)، بل الدعاوى الباطلة عن فوائد المنطق إنما اشتهرت عند متأخريهم، كالغزالي الذي أثنى على المنطق كثيراً، مثل قوله عن المنطق: "مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"(١٥٦).

وهذا مثال على ما تضمنه كتب المنطق القديمة والمعاصرة من أصول الإلحاد، لم تتخلص منه إلى اليوم، وهو زعمهم أن المتواتر ليس بحجة على الغير(١٥٧)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمقصود أنهم جعلوا المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك، فلا يصلح أن يحتج به على غيره، .... هذا الفرق مع ظهور بطلانه

هو من أصول الإلحاد والكفر، فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها. يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق: (هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجة عليَّ، فيقال: له اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم"[١٥٨]. وكما تقدم فإن منطق أرسطو لم يصل على حقيقته، بل هُذِّب وقُرِّب إلى العقول؛ وأضيفت إليه مسائل أخرى صحيحة[١٥٩].

قال د.عادل الفاخوري عن المؤلفين في المنطق ومنهم الغزالي وابن سهلان: "لم يضيفوا إلا ضوابط طفيفة إلى الإرث الذي خلفه الفارابي وابن سينا[١٦٠]، وجعل د. الفاخوري عصر الشراح للمنطق في بلاد المسلمين اعتباراً من القرن الثامن الهجري لم يأتوا فيه بشيء جديد، بل شرح الشروح، وأحياناً زيادات وإصلاحات وتوضيحات طفيفة، وبعد القرن التاسع الهجري ركود تام[١٦١]، وقال نيقولا ريشر في "تطور المنطق العربي": "متابعة الغزالي لابن سينا متابعة تامة، وبدون انتقادات له"[١٦٢].

لذلك على من يقول بتجريد المنطق من الفلسفة، مراجعة المنطق عند الفلاسفة وعند المتأخرين ممن يدعي أنه جرد من الفلسفة –لا تجد أي فروق تذكر.

المبحث الثاني: سبب التأليف وأقسام العلم وتعريف المنطق

إذ به يُعرف صحتُها من سَقَمِها، وغثُّها من سمينها، فأشار إليَّ من سَعِدَ بلطف الحق، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق، ومال إلى جنابه الداني والقاصي، وأفلح بمتابعته المطيع والعاصي، وهو المولى الصدر الصاحب المعظم، العالم الفاضل المقبول المنَّعم، المحسن الحسيب النسيب، ذو المناقب والمفاخر: شمس الملة والدين، بهاء الإسلام والمسلمين، قدوة الأكابر والأماثل، ملك الصدور والأفاضل، قطب الأعالي، فلك المعالي: محمَّد، بن المولى الصدر المعظم الصاحب الأعظم، دستور الآفاق، آصف الزمان، ملك وزراء الشرق والغرب، صاحب ديوان الممالك، بهاء الحق والدين، ومؤيد علماء الإسلام والمسلمين، قطب الملوك: محمَّد، أدام الله ظلالهما، وضاعف جلالهما، الذي مع حداثة سنِّه فاق بالسعادات الأبدية والكرامات السرمدية، واختص بالفضائل الجميلة، والخصائل الحميدة،

.....

المطلب الأول: التعريف بالمهدى إليه، وسبب تأليف الرسالة الشمسية:

اختلف الشراح في تعيين الممدوح، لكنه من ذرية هولاكو(ت ٦٦٣هـ) الذين خلفوه في الملك، واختلفوا على قولين:

١- المهدى له هو تكودار بن هولاكو، الذي أعلن إسلامه، وتسمى باسم: السلطان أحمد، مما أغضب المغول، وساندوا ابن أخيه أرغون بن أباقان، في الحرب التي جرت بينهما سنة ٦٨٢هـ، والتي انتهت بقتله، وهو معاصر القزويني (ت ٦٧٥هـ)؛ لكن نص الخطبة باسم (مُحَمَّد) فهو لا يؤيد ذلك.

٢- المهدى له هو أولجايتو (٧١٧-٦٧١هـ) بن أرغون، بن أبقان بن هولاكو المعروف ب(خدا بندا) أي

عبد الله وعلى ألسنة العامة (خربندا) ومعناه عبد الحمار، الذي تولى بعد أخيه السلطان محمود، وأعلن إسلامه وتسمى باسم: مُحَمَّد، ، وكان رافضيا[١٦٣]، وغلا فيه، وعمل على نشره، وطمع في الاستيلاء على بلاد الشام ومصر، وحاول الهجوم على مكة، لكنه مات قبل ذلك، وحاول التحالف مع الصليبيين لتطويق بلاد المسلمين في الشام ومصر، والحصول على مساعدة عسكرية[١٦٤]، يقال قد رجع عن الرفض، وأظهر شعار أهل السنة، وغير السكة[١٦٥].

قال شيخ الإسلام: "استمر خدابنده بعض الوقت مقيما على السنة، إلى أن كانت سنة ٧٠٩هـ حينما انتقل إلى مذهب الشيعة، بسبب الرافضي الكبير ابن المطهر الذي ألف له كتاب منهاج الكرامة ودعاه فيه إلى اعتناق مذهب الرافضة بعد أن حسّنه له وقبّح صورة مذهب أهل السنة في عينه"[١٦٦].

ومما قيل فيه: رأيت لخربندا اللعين دراهما يشابهها في خفة الوزن عقله

عليها اسم خير المرسلين وصحبه لقد رابني هذا التسنن كله[١٦٧].

ومع ذلك فإن نجم الدين القزويني توفي سنة (٦٧٥هـ)، وبذلك فلا يمكن أن يكون الإهداء موجها من القزويني إليه، لذلك يرى بعض الباحثين أن الإهداء قد يكون من القطب الرازي شارح الشمسية إلى أولجايتو، وأنه حصل خلط بين خطبة المؤلف القزويني والشارح القطب الرازي[١٦٨]؛ وهو أمر غير مستبعد.

وإهداء هذه الرسالة لسلاطين المغول –مع ظلمهم وطغيانهم وبعدهم عن الدين– هو سبيل أهل البدع، قال شيخ الإسلام: "وتجد أئمة أهل العلم من أهل البدعة والفرقة.. والنفاق يصنفون لأهل السيف والمال من الملوك والوزراء في ذلك ويتقربون إليهم بالتصنيف فيما يوافقهم، كما صنف كتاب "تحليل النبيذ" لبعض الأمراء وهو الكرخي، وقد صنف الجاحظ قبله كتابا، لكن أظنه مطلقاً، وكما صنف ابن فُورك كتابا في مذهب ابن كلاب..، وكما صنف أبو المعالى "النظامية" و"الغياثي" لنظام الملك وكما صنف الرازي كتاب "الملخص في الفلسفة" لوزير وقته زهير ، وكتابا في أحكام النجوم لملك وقته علاء الدين، وكتاباً في السحر وعبادة الأوثان لأم الملك، وكما صنّف السهروردي الحلبي المقتول "الألواح العمادية" في المبدأ والمعاد لعماد الدين قره أرسلان بن داود، وقال فيه: "لما تواترت لدي مكاتبات الملك فلان، وقد أمرني بتحرير عجالة شديدة الإيجاز، بيّنة الإعجاز، تتضمن ما لابد من معرفته في المبدأ والمعاد، على ما يراه من متأهلة وأساطين الفضلاء، فبادرت إلى امتثال مرسومه، وتحصيل مطلوبه، وكنت قد صادفت مختصرات صنفها بعض المتأخرين لأمراء زمانهم، وملوك أزمانهم، وسمعت أنها ما انتفعوا بها؛ لأنهم عدلوا عن مصلحة التعليم، وطريق التفهيم، وما غيروا شيئا من الاصطلاحات الغامضة المأخذ، ففوتوا الرعاية لفائدة جزئية، لا لمصلحة كلية، وكما صنف صاحب دعوة البلاغ الأكبر والناموس الأعظم"[١٦٩].

وما ذكره المؤلف في هذا المتولي مديح محرم، وليس بصحيح؛ فهو من دولة هولاكو المغول، الذين أفسدوا في بلاد المسلمين، وقتلوا وأهلكوا الحرث والنسل، والسلطان هذا قد تشيّع بعد إعلان إسلامه، وأسقط الخطبة، وضيّق على العلماء، والانحراف في الكتاب عن المنهج الحق أعظم من هذا المديح الباطل، فهو ظلمات بعضها فوق بعض.

– يتبع: بتحرير كتاب في المنطق، جامع لقواعده، حاو لأصوله وضوابطه، فبادرت إلى مقتضى إشارته، وشرعت في ثبته وكتابته، مستلزماً أنْ لا أخلّ بشيء يعتدّ به من القواعد والضوابط، مع زيادات شريفة، ونكت لطيفة من عندي، غير تابع لأحد من الخلائق، بل للحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وسميته: (بالرسالة الشمسية في القواعد المنطقية). ورتبته على مقدمة، وثلاثة مقالات، وخاتمة: معتصماً بحبل التوفيق من واهب العقل، ومتوكلاً على جوده المفيض للخير والعدل، إنه خير موفق ومعين.

.....

رابعا: سبب تسمية الرسالة بالشمسية:

"الشمسية" منسوبة إلى شمس الدين، جاء في كشف الظنون: "الشمسية: متن مختصر في المنطق لنجم الدين عمر بن علي القزويني، المعروف بالكاتبي، كتبها لخواجه شمس الدين مُحَمَّد، وسماه بالنسبة إليه، وهو الوزير شمس الدين أبو المكارم مُحَمَّد بن مُحَمَّد الجويني(ت ٦٨٣هـ) وزير هولاكو، وصاحب الديوان تحت حكم ثلاثة من ملوك المغول، وهم هولاكو وأباقا وتكودار، والمتصرف بأقلامه في الأقاليم، ولم يزل في رفعة وارتقاء حتى نزلت عليه النكبة، وقتله أرغون في ٤ شعبان ٦٨٣هـ، بعدما صفح عنه فعذبه وأخذ أمواله"[١٧٠]، ولم تلبث النكبة أن امتدت إلى جميع أعضاء الأسرة، بعد جلوس أرغون على عرش المغول فقد عمل على استئصالهم عن آخرهم.

وكانت أسرة الجويني في دولة المغول مثل أسرة البرامكة في عصر الخلفاء العباسيين، جميعهم في رأس الدولة وخدمتها، إلا أنهم في نهاية المطاف لاقوا المصير نفسه الذي سبق أن لاقاه البرامكة، فقتلوا شر قتلة، وحلت بهم نكبة، واستؤصلت شأفتهم من جذورها. يقول عنهم الذهبي: "كان كل واحد يؤلف باسمهم كتابا، فيعطى جائزة قدرها ألف دينار نقداً"[١٧١].

وقيل: هو لقب المصنف، أعني نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي، وفي هذه التسمية نكتة، وهو أن الشمس تشمل بشعاعها سائر الكواكب، كذلك هذا الكتاب بالنسبة إلى الكتب الأخرى، ولعل هذا تفاؤل منه[١٧٢].

أما المقدمة ففيها بحثان:

البحث الأوّل: في ماهية المنطق وبيان الحاجة إليه.

العلم إما تصور فقط: وهو حصول صورة الشي في العقل، وإما تصوّر معه حكم، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً. ويقال للمجموع تصديق.

.....

المطلب الثاني: أقسام العلم:

تعددت تعاريف العلم عند المناطقة، فيعرفه بعضهم: بأنه معرفة المعلوم على ما هو أو إدراك المعلوم ما هو به، أو إثبات المعلوم على ما هو به، أو اعتقاد الشيء على ما هو به[١٧٣]. وأكثر تعريفات العلم عندهم مدخولة؛ إما لخفائه أو لوضوحه[١٧٤]، قال الغزالي في هذا الإشكال التعريفي: «ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإنا بينا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها، فلو أنا أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز»[١٧٥].

أولا: أقسام العلم:

قسم بعض المناطقة العلم إلى:

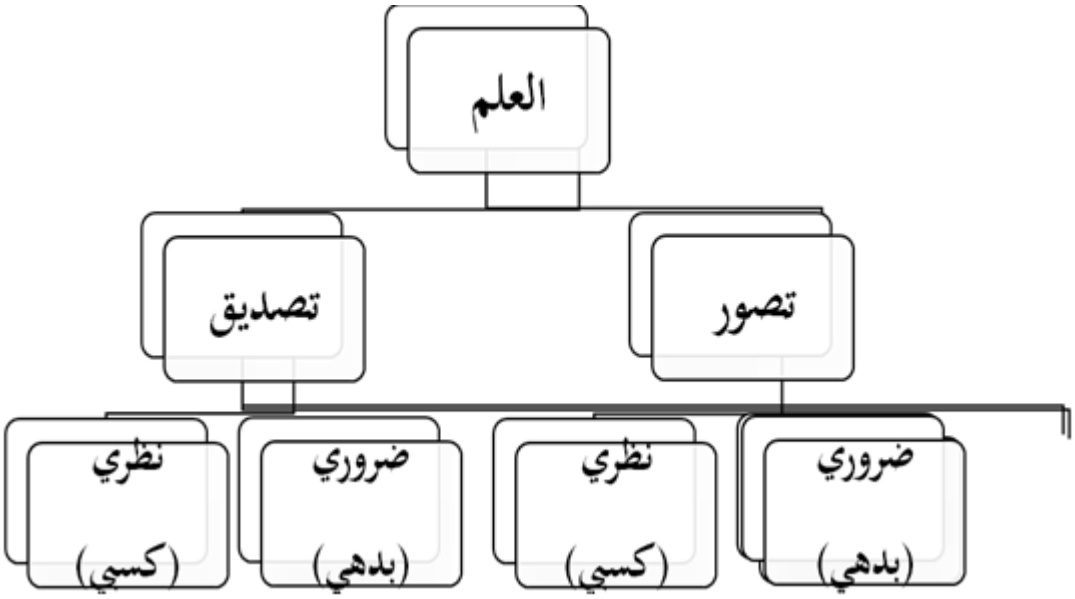
١. التصور، ومعناه حصول صورة الشيء في الذهن أو العقل دون الحكم، كتصورنا الإنسان، أو الحيوان، دون حكم عليه، وقد يطلق عليه التصور الساذج، ويتوصل إلى إدراك التصور عن طريق التعريفات.

٢. التصديق، ومعناه التصور مع الحكم عليه سلبا أو إيجابا، كتصورنا الإنسان بأنه عاقل. ويتوصل إلى التصديق عن طريق القياس[١٧٦].

قال التفتازاني: «قد اشتهر تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، واستبعده بعضهم لما بينهما من اللوازم، إذ لا تصديق بدون تصور»[١٧٧]، لكن غالب كتب المنطق المعاصرة لا تذكر هذا الخلاف[١٧٨].

ثم يقسمون كلاً من التصور والتصديق إلى ضروري (بدهي) يعنى يحصل ضرورة وبداهة، وكسبي، وهو ما يحتاج إلى كسب، ويسمونه (نظرياً) يعنى يحتاج إلى نظر، فصار المجموع أربعة[١٧٩]:

مخطط نظرية تقسيم العلم عند المناطقة



أولا: اختلاف المناطقة في التصور والتصديق:

وقد خالف بعض المناطقة في أقسام التصور، فذهب الرازي ومن وافقه إلى أن التصور إنما هو ضروري (بدهي) وليس فيه كسبي[١٨٠]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد تفطن أبو عبد الله الرازي بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام، وقرر في محصله وغيره أن التصورات لا تكون مكتسبة، وهذا هو حقيقة قول القائلين إن الحد لا يفيد تصوير المحدود»[١٨١].

ثانيا: نقد التصور والتصديق:

١. هذا التقسيم يستلزم الدور والتسلسل وهو ممتنع باتفاق العقلاء، من وجهين:

أولا– لا تصديق بدون تصور، ولا تصور بدون تصديق، وهذا ممتنع باتفاق العقلاء، وهذا دليل من نفى تقسيم العلم إلى تصور وتصديق من المناطقة[١٨٢].

ثانيا– الطريق الموصل للتصور هو الحد، والحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد، وإما يكون عرفه بغير حد، فإن قالوا: عرفه بحد، لزم منه الدور والتسلسل، وهما ممتنعان، وإن قالوا: عرفه بغير حد، فقد أبطلوا دعواهم ونقضوها من أساسها، فإذا بطل الحد –وهو الطريق الموصل للتصور– بطل التصور[١٨٣].

٢. اشترط المناطقة في التصور أن يكون ساذجاً عارياً عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، وكل ما عرى عن كل قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطراً من الخواطر، وليس هو علماً أصلاً بشيء من الأشياء، فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئاً، وعلى سبيل المثال لو تصور بحر زئبق

وجبل ياقوت، فإن لم يتصور مع هذا عدمه في الخارج ولا امتناعه ولا شيئاً من الأشياء كان هذا خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوساوس، ليس هذا من العلم في شيء[١٨٤].

٣ـ لو تصور بحر زئبق وجبل ياقوت لكن لو تصور مع ذلك عدمه في الخارج كان قد تصور تصوراً مقيداً بالعدم، ولم يكن تصوره خاليا من جميع القيود، وإذا كان يشك هل النبيذ حرام أم لا؟ فقد تصور النبيذ، وتصور الحرام، وكل من التصورين متصور بقيود، فهو يعلم أن النبيذ شراب، وأنه موجود، وأنه يشرب، وأنه يسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام؛ فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجاً خالياً عن كل قيد ثبوتي وسلبي[١٨٥].

٤. هذه القضية ليست محل إجماع، لذا اختلف فيها المناطقة أنفسهم، ومنهم الرازي والتفتازاني، والأمة توافق من ينكر تقسيم العلم.

٥. كل من التصور والتصديق ينقسم إلى بدهي وكسبي، والبداهة أمر نسبي إضافي، يختلف من شخص لآخر، فما يراه زيد بدهياً، لا يحتاج إلى حد، يراه غيره كسبياً يحتاج إلى حد، فهذا لا يمكن أن ينضبط[١٨٦].

٦. التصور يحصل عند المناطقة بالحد الحقيقي، المؤلف من الذاتيات، وهذا الحد إما متعذر أو متعسر، كما أقروا بذلك، وعلى هذا لا يمكن تصور حقيقة من الحقائق، وقد تصورت الحقائق، فعلم الاستغناء عن تصوراتهم وحدودهم[١٨٧].

وليس الكل من كلّ منهما بديهياً؛ وإلا لما جهلنا شيئاً، ولا نظرياً؛ وإلا لدار أو تسلسل، بل البعض من كلّ منهما بديهيّ، والبعض الآخر نظريّ يحصّل بالفكر، وهو ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول. وذلك الترتيب ليس بصواب دائماً، لمناقضة بعض العقلاء بعضاً في مقتضى أفكارهم، بل الإنسان الواحد يناقض نفسه في وقتين، فمسّت الحاجة إلى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات، والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها، وهو المنطق. ورسموه بأنه: آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر. وليس كلّه بديهياً؛ وإلا لاستُغنِيَ عن تعلّمه، ولا نظرياً؛ وإلا لدار أو تسلسل، بل بعضه بديهيّ، وبعضه نظريّ مستفاد منه.

.....

المطلب الثالث: الضروريات عند المناطقة:

أولا. الضروريات:

الضروريات من المسائل المهمة في المنطق، ويسميها المناطقة بعدة أسماء جاذبة، فيها تهويل، تجعل الباحث عن الحق يتشوف لمعرفتها، من هذه الأسماء: المبادئ الفطرية، والبدهيات، والأوليات، والقضايا المعروفة بنفسها، والأوليات العقلية، والأفكار المطلقة، والضروريات، وغيرها.

وقد عرفها ابن سينا بأنها: «قضايا ومقدمات تحدث في ذهن الإنسان من جهة قوته العقلية، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها»[١٨٨].

ويعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية بأنها: العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة، وهي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها، مثل قولهم: الواحد نصف الاثنين، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك[١٨٩]

ويمثل لها المناطقة بمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ العلية أو السببية[١٩٠].

وقد اختلف الفلاسفة في مصدرها على عدة مذاهب، أبرزها:

أما الاتجاه العقلي: يرى أن مصدر المعرفة اليقينية هو العقل، ويكاد يكون عند بعضهم المصدر الوحيد؛ كما يقوله ابن سينا[١٩١]، وتبعه كثير من فلاسفة المعتزلة والأشعرية والماتريدية، وبينهم خلافات كثيرة في تعريف العقل، وأقسامه وغير ذلك.

وأما الاتجاه التجريبي: فقد حصر المعرفة الإنسانية في مصدر واحد وهو الخبرة الحسية وبوسيلة واحدة هي الحواس، فالمعرفة تأتي في مرحلة تالية عن التجربة الحسية، لذلك فالتصور العقلي عندهم هو انعكاس للإدراك الحسي، إذا أن العقل في نظره يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وحدها، ومن أئمة هذا المذهب عند الفلاسفة الغربيين جون لوك.

والفلاسفة الحسيون بناء على أصلهم هذا ينكرون كثير من المعارف التي يثبتها الفلاسفة العقليون كالمبادئ الفطرية والمعاني الكلية، وفكرة الجوهر، وينكرون كل المغيبات، بناءً على أصلهم في أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة[١٩٢].

وقد جعلها المناطقة مقدمة القياس، وسموه القياس يقيني المقدمات، لأن مقدماته من الضروريات، والتزم بها أهل الكلام؛ لأنها في زعمهم اتفق العقلاء عليها، وعلى هذا الأساس لم تكن معرفة الله ضرورية، حيث وجد من نفاه، وإنكار علو الله تعالى على خلقه.

والصواب أن المبادئ الفطرية خلقها الله –سبحانه– في النفس البشرية قبل مباشرتها أي معرفة خارجية، ومع كونها تتضح بعد ذلك، ويكون هذا الوضوح سائقاً للنفس نحو مقتضياتها، إلا أنها قد تتأثر بعوامل خارجية، فتغفل النفس عن شيء منها، أو يخفت وضوحها، وهي مع ذلك مضمرة في النفس، تعود لوضوحها كلما انجلى غشاؤها بالتذكير أو بزوال العامل الحاجب ونحوه[١٩٣].

وهذه الضروريات ليس شيء منها خاطئ، ولا بينها تعارض، وإذا جوزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يعلم إلا ببديهية أخرى مبينة مميزة، وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى، فيفضي الى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر الى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريق يعلم به الحق من الباطل، وذلك يقدح في التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن

تكون البديهيات مشتبهة، فيها حق وباطل كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة[١٩٤].

ولا يلزم أن يشترك العقلاء فيها، بل الضروريات كالنظريات، تارة يشتركون فيها، وتارة يختص بها من جعل له قوة على إدراكها، بل قد يتفق طائفة على جحد الضروريات إذا تواطؤا على ذلك، مثل خبر التواتر إذا كان عن تواطؤ لم يفد العلم[١٩٥]، كما في المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير، إذا كان هناك شبهة أو هوى، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم، مثل التعبير عن هذه المسألة بنفي الجهة والحيز والمكان، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً في خلقه، أو مفتقراً إلى مخلوق، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة، فأما إذا فهموا هم حقيقة قولهم، وهو أنه ما فوق السماوات رب، ولا وراء العالم شيء موجود، فهذا لا يوافقهم عليه – بعد فهمه – أحد بفطرته، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة، لا سيما إن كان له هوى وغرض[١٩٦].

وتحديد الضروريات يتعلق بالذات المدركة، لأن أمور الإدراك ليست أوصافاً قائمة بالأشياء، وإنما هي أوصاف قائمة بالأنفس عن الأشياء، فالعلم والجهل والظهور والخفاء والعلم بالضرورة وغير ذلك ليست أوصافاً قائمة بالأشياء، بحيث تكون ملازمة لها لا تفارقها، حتى يقال إن الناس لا بد أن يشتركوا في إدراكها، وإنما هي أوصاف قائمة بالذات المدركة، وما يقوم بالأنفس ليس له ضابط يضبطه، كما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية، وكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية[١٩٧].

وبناء على هذا اختلف الناس في الضروريات اختلافاً كبيراً، لاختلاف ثقافاتهم، ومعارفهم، وإدراكهم، فكل أمة أو طائفة من الناس بينها تجانس لها مسلمات خاصة بها.

ثانيا: تعريف المنطق:

عرف المصنف المنطق بأنه: آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر. فالمنطق عنده ميزان للعلوم. وقد عرفه المتأخرون بتعاريف متعددة، منها:

- بأنه: «علم يبحث في صورة الفكر»[١٩٨].
- بأنه: «علم قوانين الفكر»[١٩٩]، والمراد بالفكر هنا هو: ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى المجهول، وليس بمعنى التفكر والتأمل[٢٠٠].
- بأنه: «العلم الذي يبحث عن القوانين العامة للفكر الإنساني، أو تلك القوانين التي يؤسس عليها أو يبنى عليها الفكر الإنساني، بصرف النظر عن مادة أو موضوع ذلك الفكر»[٢٠١].

ثالثا. نقد تعريفات المنطق:

إن دعوى أن المنطق آلة عاصمة للذهن عن الخطأ[٢٠٢]، أو مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد[٢٠٣]، أو ميزان توزن به العلوم[٢٠٤] دعوى لا تصح، لأنها مزاعم ليست موجودة في المنطق، بل فيه ما يضادها.

وكشف ما في هذه التعريفات من أباطيل، ومفتريات، يتجلى بالأمور الآتية:

١- أن أهل الكلام والفلسفة الذين أدخلوا المنطق على المسلمين لم يعصمهم المنطق عن الضلال، كما تقدمت أمثلة ذلك، «وكم من إمام ما رفع بالمنطق رأساً» كما قال الإمام ابن الصلاح رحمه الله(٢٠٥).

٢- الفلاسفة أصحاب هذا المنطق ليسوا أمة واحدة بل أصناف متفرقون وبينهم من الاختلاف مالا يحصيه إلا الله، وكل فيلسوف يضلل من كان قبله، فلو كان المنطق عاصماً لعصمهم من الخلاف(٢٠٦).

٣- لو كان المنطق ميزاناً للحق من الباطل لصح مذهب الفلاسفة، وبطلت مذاهب أهل الكلام، بل لصح مذهب فلاسفة اليونان وبطل ما سواه، لأن أهل الكلام أخذوه من الفلاسفة، وأولئك أخذوه من فلاسفة اليونان، فكيف يكفرونهم، ويزعمون أن ميزانهم حق وعدل!

قال ابن القيم في النونية على لسان الفلاسفة في ردهم على أهل الكلام المتفلسفة:

«هذا وقد أقررتم أنا بأيدنا صريح العدل والميزان
وغدوتم فيه تلاميذاً لنا لا تجحدونا منة الإحسان
منا تعلمتم ونحن شيوخكم وسلوا القواعد ربة الأركان
من أين جاءتكم وأين أصولها وعلى يدي من يا أولي النكران
فلأي شيء نحن كفار وأنتم مؤمنون ونحن متفقان»(٢٠٧).

٤- أنزل الله تعالى الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به، وكذلك أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، مع أنه لم يظهر في الإسلام إلا في عهد دولة المأمون، أو قريباً منها، ولما عرب وعرفه نظار المسلمين ذموه وعابوه، ولم يلتفتوا إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

٥- المناطقة جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، ولو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل(٢٠٨).

٦- هذه الدعوى مبنية على أن الرسل عليهم السلام جاءت بالأخبار دون العلوم العقلية، والصواب أن العلوم النبوية ليست مقصورة على الخبر، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية؛ التي بها يتم دين الله علماً وعملاً، وضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، وأرشدت الناس إلى ما به يعرفون العدل؛ ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية (٢٠٩).

٧- لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان، ومنطق اليونان الذي هو ميزانهم مخالف للكتاب والسنة والعقل والفطرة(٢١٠).

٨- أهل الدنيا الموصوفة بأنها لعب ولهو ومتاع اتقنوا موازين معرفة الحق من الباطل فيما بينهم، بل وتمييز يسير

الحيف من ذلك، ولو استطاع أهل المنطق والفلسفة وضع موازين تميز الحق من الباطل، على وجه يقطع الخلاف ويشفي الصدور لفرحوا بذلك، لكن منطقهم لا يوصل إلى تلك الموازين، ولا يمكن معرفة موازين ذلك إلا بالاعتماد على الوحي(٢١١).

ثانياً: الميزان الحق عند المسلمين:

تقدم بطلان زعم المناطقة أن منطقهم ميزان يفرق بين الحق والباطل، وخصوصاً في العقائد، وهذا الزعم يحرم على المسلم تصديقه، لأن الله تعالى سمى القرآن الكريم فرقاناً بين الحق والباطل، فقال تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) (الفرقان: ١)، والفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل(٢١٢).

وأخبر سبحانه أنه أنزل الكتاب والميزان، قال تعالى: (اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) (الشورى: ١٧)، وقال تعالى: ُ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)، (الحديد: ٢٥)، فالكتاب هو هذا القرآن العظيم، نزل بالحق، واشتمل على الحق والصدق واليقين.

أما الميزان فهو العدل والاعتبار والقياس الصحيح والعقل الرجيح، فكل الدلائل العقلية من الآيات الآفاقية والنفسية، والاعتبارات الشرعية، والمناسبات والعلل، والأحكام والحكم داخلة في الميزان الذي أنزله الله تعالى، ووضعه بين عباده، ليزنوا به ما اشتبه من الأمور، ويعرفوا به صدق ما أخبر به وأخبرت به رسله، وما خرج من هذين الأمرين عن الكتاب والسنة مما قيل إنه حجة أو برهان أو دليل، فهو باطل متناقض(٢١٣).

وفي هذه الآيات رد على من زعم أن الرسل عليهم السلام جاءوا بالأخبار دون العلوم العقلية، وأن العلوم العقلية تؤخذ من الفلاسفة وأشباههم، والصحيح أن الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية؛ التي بها يتم دين الله علماً وعملاً، وضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، وأرشدت الناس إلى ما به يعرفون العدل؛ ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية (٢١٤).

وبهذا يتضح أن ميزان المسلم الذي يفرق به بين الحق والباطل هو الكتاب العزيز، والميزان وهو: الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة(٢١٥)، وليس هو القياس المنطقي(٢١٦).

ومما يدخل في الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة الميزان. نوع من القياس، لأن القياس لفظ مجمل، وينقسم إلى حق وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجئ في القرآن مدحه ولا ذمه، ولا الأمر به ولا النهي عنه، وفي كلام السلف ذم القياس، وأنه ليس من الدين، مع أنه يوجد في كلامهم ويستعملونه ويستدلون به.

والنوع الأول من القياس هو القياس الصحيح، وهو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والتفريق بين المتخالفين، فالأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ، وهذا لا تأتي الشريعة بخلافه، ولا يأتي بخلافها، وقد فطر الله الناس على الأخذ بهذا الميزان، ويرى ابن القيم أنه من

الأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به، وهو "الميزان" فإنه يدل على العدل، وهذا القياس هو الذي استخدمه الصحابة ﷺ ومن تابعهم، فقاسوا الأحكام بعضها على بعض، واعتبروا النظير بنظيره .

(المبحث الثاني) في موضوع المنطق:

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو: أي لذاته، أو لما يساويه، أو لجزئه. فموضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقيَّة. لأنَّ المنطقيَّ يبحث عنها من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوريّ أو تصديقيّ، ومن حيث إنَّها يتوقف عليها الموصل إلى التصوّر، ككونها كليّة وجزئية، وذاتية وعرضية، وجنساً وفصلاً، وعرضاً وخاصّة، ومن حيث إنَّها يتوقف عليها الموصل إلى التصديق: إما توقفاً قريباً ككونها قضية وعكس قضية ونقيض قضية، وإما توقفاً بعيداً ككونها موضوعات ومحمولات.

وقد جرت العادة بأن يسمى الموصل إلى التصور قولاً شارحاً، والموصل إلى التصديق حُجَّة. ويجب تقديم الأول على الثاني وضعاً؛ لتقدم التصور على التصديق طبعاً، لأنَّ كلّ تصديق لا بدّ فيه من تصوّر المحكوم عليه إما بذاته، أو بأمر صادق عليه، والمحكوم به كذلك، والحكم، لامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه الأمور.

.....

المطلب الثالث: موضوع علم المنطق ونقده:

أولا: موضوع علم المنطق:

يذكر المؤلفون في المنطق عن موضوعه، عبارة مشهورة، وهي قولهم: موضوع المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها موصلة إلى المجهول التصوري أو المجهول التصديقي، أو يتوقف عليهما[٢١٧]، لكن هذه المقولة بحاجة إلى تمحيص، وتطبيق على الواقع، حتى يمكن الحكم عليها، إنها دعوى كبيرة تحتاج إلى دليل.

ولنا حول هذه الدعوى وقفات:

- أولاً: إن كبار المناطقة –مثل ابن سينا وابن رشد وابن سهلان وغيرهم– نصوا على أن المنطق مقدمة لكل العلوم، ومن أهم ما يختص به البحث في معرفة الاعتقاد الصحيح، وغير ذلك من الغيبيات، قال ابن سينا (ت ٤٢٨هـ): «فبدأت بإيراد الكفاية من صناعة المنطق؛ لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ، فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق، بإعطاء أسبابه ونهج سبله»[٢١٨]، وقال ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) . تحت عنوان وجوب النظر العقلي: المنطق: «وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى .... أن يتقدم أولاً فيعلم البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني»[٢١٩]، إلى أن قال: «فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي»[٢٢٠]، وقال ابن سهلان (ت ٥٤٠هـ) –عن منفعة المنطق: «مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته، وهذا هو المنطق، وإنما [احتيج] إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد للتوصل بها إلى السعادة»[٢٢١].

– ثانيًا: من موضوعات المنطق الجدل، قال ابن سينا –في نهاية المنطق في النجاة–: «لم نطول المنطق .... وإن كانت لا تخلو عن نفع، وهي مثل المواضع الجدلية وآلاتها واستعمالها، .... فإن أحببت أن تطلع على ذلك فاطلبه من كتابنا الذي يسمى الشفاء»[٢٢٢]، فهو يبحث في القواعد الكلية، ويقعد للبحث في أمور الغيب، التي اختص الله بعلمها، وبلغها لنا الرسل ـ عليهم السلام ـ، ثم جادلوا عن الباطل الذي قرروه.

– ثالثًا : لقد طلب الناس من المناطقة على مختلف العصور الدليل على دعواهم في فائدة المنطق، قال السيرافي النحوي (ت ٣٦٨هـ) –في مناظرة متى بن يونس–: «وهذا أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقتكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال»[٢٢٣]، ومرداه أبو العباس الناشئ المعتزلي (ت ٢٩٣هـ)، قال هذا في مناظرة طويلة مع متى بن يونس النصراني (ت ٣٢٨هـ) –كبير المناطقة في عصره–، ومما قال السيرافي فيها: «حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين، أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة!!»[٢٢٤].

– رابعًا: لم يذكر المناطقة معلومة واحدة توصل إليها عن طريق المنطق، بل الحدود المنطقية: «إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء الإنسان، وحده بـ "الحيوان الناطق" عليه الاعتراضات المشهورة، ... وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل منتفياً، فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم وهذا من أعظم السفسطة»[٢٢٥]، بل قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «نحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها حقيقية تفسد العقل»[٢٢٦].

– خامسًا: تفرد المنطق اليوناني بالساحة الإسلامية فترة طويلة، خاصة عند المناطقة، من القرن الخامس الهجري حتى هذا القرن الرابع عشر الهجري، ولم نقف على إنجاز يمكن ذكره، كما يقوله مُحَمَّد الحلبي عن المنطق: « كل المشتغلين بهذا الفن من أهل هذا العصر يعلمون، ولو أن لدينا إنصافاً واطراحاً للعادات والتقاليد لكفينا مؤنة البحث والاستدلال على هذه الحقيقة المشهودة، واكتفينا بالإشارة إليها بأدنى إشارة، ولكنا قوم تعرف قلوبنا وتكذب ألسنتنا وأفعالنا، إنهم لم يحصلوا منه على طائل، ولن يحصلوا، فأنت لو سألت أحدًا ممن يشتغل بهذا الفن عن فوائده التي تقصد من تعلمه لجمع لك فيها خيري الدنيا والآخرة، ولو سألته عما حصل له من فوائدها لتوقف ولم يجب بشيء»[٢٢٧].

والخلاصة كما يقول مُحَمَّد الحلبي: «ونحن نعلم أننا لو أملينا ألوفًا من المجلدات في بيان أن علم المنطق لا فائدة فيه، وأن الاشتغال به ضرب من العبث، وقام ابن سينا من قبره يشهد لنا بذلك، ويقرر على الناس أنه لم يستفد مما قرأ وكتب في المنطق فائدة في عقيدته، ولا في طبيعياته ولا في طبه، وإنما جذبه التيار العام إلى تعلمها والتأليف فيها، كما جذبنا تقليد من سلف من أمثالنا من طلبة العلوم إلى الاشتغال بها، وإن كنا لا نرى لها نتيجة نحمد لها

غب هذا السرى الطويل، لم نبلغ بكلامنا قلوبهم لأن عليها من التقليد واتباع العادات أغشية تحول بينها وبين كل ما يلقى إليها من وعظ وإرشاد..... ولدينا من العلوم ما هو أهم منه، فخير من صرف الأوقات الثمينة في تفهم هذه الاصطلاحات التي لا فائدة من وراء تعلمها»[٢٢٨].

«وأن هذا الفن لا حاجة إليه بوجه من الوجوه، وأن الاشتغال به ضرب من العبث، وإشغال للنفس بتعلم ما لا ثمرة لها فيه، وأن حكمه يجب وجوبًا عقليًا ترك الاشتغال به حرصًا على صرف العمر فيما لا خير فيه في دنيا ولا آخرة»[٢٢٩].

وأما المقالات فثلاث:

(المقالة الأولى) في المفردات، وفيها أربعة فصول:

(الفصل الأول) في الألفاظ: دلالة اللفظ على المعنى بتوسُّط الوضع له مطابقة، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وبتوسُّطه لما دخل فيه ذلك المعنى تضمُّنٌ، كدلالته على الحيوان وعلى الناطق فقط، وبتوسُّطه لما خرج عنه التزامٌ، كدلالته على قابل العلم وصنعة الكتابة.

ويشترط في الدلالة الالتزامية كون الخارج بحالة يلزم من تصوّر المسمى في الذهن تصوّره، وإلا لامتنع فهمه من اللفظ، ولا يشترط فيها كونه بحالة يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه، كدلالة لفظ العمى على البصر، مع عدم الملازمة بينهما في الخارج.

والمطابقة لا تستلزم التضمّن كما في البسائط. وأما استلزامها الالتزامَ فغير متيقّن، لأنّ وجود لازم ذهنيّ لكلّ ماهية يلزم من تصوّرها تصوّره غير معلوم، وما قيل إن تصوّر كلّ ماهية يستلزم تصوّر أنها ليست غيرها فممنوعٌ. ومن هذا تبيَّن عدم استلزامُ التضمنِ الالتزامَ. وأما هما فلا يوجدان إلا مع المطابقة، لاستحالة وجود التابع من حيث إنه تابع بدون المتبوع.

والدالّ بالمطابقة إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركّب، كرامي الحجارة، وإلا فهو المفرد. وهو إن لم يصلحْ لأنْ يُخبَر به وحده، فهو الأداة كـ: (في) و(لا)؛ وإن صَلَحَ لذلك؛ فإن دلّ بهيئته على زمان معيّن من الأزمنة الثلاثة فهو الكلمة، وإن لم يدلّ فهو الاسم.

.....

المطلب الرابع: دلالات الألفاظ وأقسامها:

أولا: أنواع الدلالات اللفظية:

تنقسم الدلالة إلى ثلاثة أقسام: "دلالة المطابقة" و "دلالة التضمن" و "دلالة الالتزام".

وقد عرف المناطقة دلالة المطابقة: بأنها دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع مقابلاً له، مثل: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة الرجل على الذكر الكبير من بني الإنسان، ودلالة المرأة على الأنثى الكبيرة من بني الإنسان، وسميت دلالة المطابقة بذلك، لتطابق اللفظ والمعنى، أي: موافقته لما وضع له[٢٣٠].

ويعرفون دلالة التضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه يتضمن كل المعنى، كدلالة لفظ البيت –في قولنا سقط البيت– على الحائط، أو الغرفة، وكدلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط، وسميت هذه الدلالة تضمنية لأن الجزء الذي دل عليه اللفظ يقع في ضمن الموضوع له اللفظ[٢٣١].

ويعرفون دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على الخارج عن المعنى الموضوع له اللازم له في الذهن، والممتنع انفكاكه عنه؛ كدلالة لفظ أربعة على الزوجية، إذ هي لازمة لها لا تنفك عنهما[٢٣٢].

ولا شك أن الدلالة التضمنية والالتزامية تستلزمان دلالة المطابقة؛ لأنهما لا يوجدان إلا معها بالاتفاق، ولأنهما تاليان لتلك الدلالة ولا وجود للتابع دون المتبوع[٢٣٣].

ثانيا: خلاف المناطقة في أنواع الدلالة:

وقد اختلف المناطقة في دلالة الالتزام والتضمن، فدلالة الالتزام غير معتبره لدى مناطقة الأشاعرة، فقد نص أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في كتابه "معيار العلم" على أن المعتبر في التعريفات المطابقة والتضمن، أما دلالة الالتزام فلا يجوز أخذها لسببين:

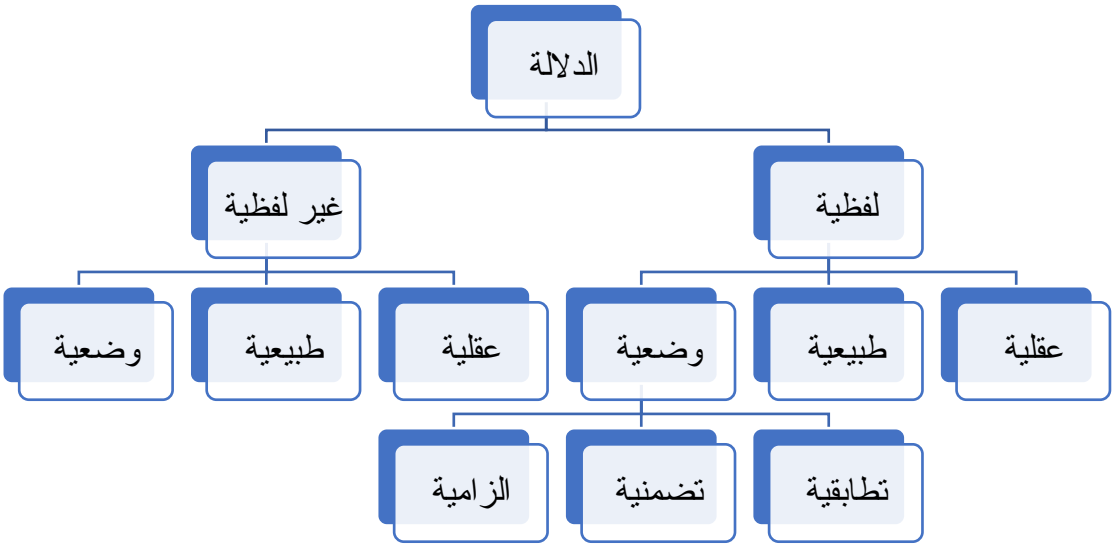
الأول: أن واضع اللغة لم يضع اللفظ للدلالة عليها، بخلاف المطابقة والتضمن.

الثاني: أن لوازم الأشياء لا حصر لها، ولا يمكن أن تنضبط؛ مما يؤدي إلى أن يصبح اللفظ دليلا على ما لا يتناهى من المعاني، وذلك من المحال[٢٣٤].

وتابعه الآمدي[٢٣٥] (ت ٦٣١هـ) وقصر الدلالة اللفظية الوضعية على دلالتي المطابقة والتضمن، وإلى ذلك ذهب ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) والعضد (ت ٧٥٦هـ).

وإذا كان الأمر كذلك فينبغي إخراجها من نطاق الدلالة الوضعية؛ فهي دلالة مأخوذة من اللفظ ومفهومة من معناه، ولكن لا بحسب وضع الواضع، بل بطريق اللزوم العقلي، كما جعل الرازي ومن وافقه دلالة التضمن عقلية وليست لفظية[٢٣٦].

وهذا التقسيم عند المناطقة نتج عن تقسيمهم الدلالة إلى لفظية، وغير لفظية، وكل من الدلالتين ينقسم إلى ثلاثة أقسام، على طريقة المناطقة في كثرة الأقسام والتفريعات.



وهذه التقسيمات لا دليل عليها، ولا نسلم بها، فيزعم المناطقة أن اللغة وضعية، وهذه من مسائل الاختلاف.

ثالثا: مفهوم الوضع في اللغة:

فقد اختلفت أقوال الناس في كيفية وضع اللغة، على أربعة أقوال:

- الأول: أنها اصطلاحية، نشأت نتيجة اصطلاح الناس عليها، وأول من قال بهذا أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ) من المعتزلة، وله ارتباط ظاهر بالقول بالمجاز، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قول من يجعل اللغات اصطلاحية، فيدعى أن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات، وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي»[٢٣٧].
- الثاني: بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي.
- الثالث: التوقف في المسألة، لأنها من فضول المسائل، ولا ينبني عليها عمل، وقال به ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) وابن جزي المالكي (ت ٧٤١هـ) وغيرهم.
- الرابع: أنها توقيفية علمها الله عز وجل لآدم وذريته، وعليه دلت نصوص الكتاب والسنة، وهو قول الصحابة وسلف الأمة وعليه الجماهير، بل أجمعت عليه الأمة قبل هذه الأقوال المحدثة [٢٣٨]. قال ابن حزم: «والصحيح من ذلك، أصل الكلام توقيف من الله عز وجل، بحجة سمع، وبرهان ضروري»[٢٣٩].

ومما يدل على أن اللغة توقيفية قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (البقرة الآية:٣١)، قال ابن عباس ﷺ: علم الله آدم الأسماء كلها، وهي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس، إنسان ودابة وأرض وبحر[٢٤٠]. كما يدل على ذلك حديث الشفاعة الذي فسر به الإمام البخاري هذه الآية في كتاب التفسير من صحيحه، فقال "باب قول الله وعلم آدم الأسماء كلها" عن أنس ﷺ عن النبي ﷺ قال: «يجتمع المؤمنون يوم القيامة؛ فيقولون: لو استشفعنا

إلى ربنا، فيأتون آدم؛ فيقولون: أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء»[٢٤١]. والله سبحانه وتعالى ميز كل مسمى باسم يدل على ما يخصه دون ما سواه، ويبين به ما يرسم معناه، والأسماء النطقية سمعية، وأما نفس تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر، وبإدراك الحس وشهوده ببصر الإنسان بباطنه وبظاهره، وبسمعه يعلم اسماءها، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصة، والله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً، وجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة [٢٤٢]. فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وإن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم؛ وإن اختلفت اللغات[٢٤٣].

ثالثا: دلالة السياق:

هذا التقسيم لدلالة الألفاظ مشهور عند المناطقة والأصوليين، وغيرهم، وهو تقسيم استقرائي لا إشكال فيه من جهة ذاته، إلا أنه أغفل عنصرًا مهماً من عناصر الدلالة على المعنى، وهو: قصد المتكلم ومُراده باللفظ، فلا بُد لكون الدلالة دلالة مطابقة، أو تضمين، أو التزام، أن يُنظر في قصد المتكلم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا تقسيم معقول، ولكنه يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ»[٢٤٤].

لذا يضيف شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريفه لأنواع الدلالة المعنى الذي عناه المتكلم، فيقول: «دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلم، ودلالة التضمين: هي دلالة اللفظ على ما هو داخل في ذلك المعنى – أي الذي عناه المتكلم. ودلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى، خارجٌ عن مفهوم اللفظ»[٢٤٥].

ويؤكد أهمية اعتبار قصد المتكلم في الدلالة ابن القيم فيقول: «دلالة النصوص نوعان حقيقة وإضافية، فالحقيقة تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف. والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك»[٢٤٦].

وهذا المعنى الذي أثاره الشيخان مهمٌ جداً لصحة هذه الدلالات على المعنى الصحيح، فإن هذه الدلالات المقصود منها بيان حال اللفظ مع المعنى، هل حالهُ معه حال المطابقة أو التضمن أو الالتزام؟

وكيف يستطيع السامع أن يجزم بذلك ما لم يعرف مُراد المتكلم من إيراد هذا اللفظ. يُبينُ دقة هذا المأخذ الذي أثاره شيخ الإسلام رحمه الله بأهمية العناية بمراد المتكلم، وأنه مع خفاء مُراد المتكلم تسقط هذه الدلالات كلها: المطابقة، والتضمن، والالتزام، يتبينُ ذلك: بالنظر إلى ما يُعرفُ بـ(المشترك اللفظي)[٢٤٧] كلفظة (العين)، فعلى أي شيء سيجعلون دلالتها مطابقة؟

هل على (الجارحة التي في وجه الإنسان)، أم على (موضع الماء الغائر في الأرض)، فإنها تُطلق ويُقصد بها: العين الباصرة، وعين الماء، وعين المال، وعين الشمس، وغير ذلك.

فسوف يتوقف من يقصر الدلالة اللغوية على هذه الدلالات حتى ينظر في الدلالة السياقية، ليعرف مراد المتكلم ثم يُنزل هذا اللفظ على أي من هذه الدلالات المتقدمة. والصواب أن تسمى دلالة لفظية لغوية: إضافة إلى الاستعمال اللغوي، كدلالة لفظ الرجل على الإنسان الكبير الذكر[٢٤٨] ولا تسمى (الدلالة الوضعية)، وقد تقدم أن وضع اللغة قول محدث. والدلالة اللفظية اللغوية هي التي تُبحث –غالباً – في العلوم الشرعية، وذلك أن التواصل الدلالي اللفظي أبلغ وأسهل؛ لأن ما يدلُ بقصد الدال أحق بالدلالةِ، ودلالتهُ أكملُ، ولهذا كانت دلالة الكلام على مقصود المتكلم أكمل من جميعِ أنواع الدلالات الأخرى على مراد المتكلم، وهو البيان الذي علمه الله تعالى للإنسان، وامتن به على عباده[٢٤٩].

وقد عُرفت الدلالة اللفظية اللغوية كما سبق بعدة تعريفات تدور على إفادة اللفظ لمعنى وضع له، وهذا بناءً على إفادة الألفاظ المجردة محددة وضعت لها. وهذا غير صحيح، فإن الألفاظ في اللغة العربية، لها عدة معانٍ، وقواميس اللغة شاهدةٌ بذلك، فإن الناظر فيها يجد للفظة الواحدة عدة معانٍ تصل في بعضها إلى عشرات المعاني، وتحديد المعنى المراد منها لا يُمكن إلا بالنظر في دلالة سياق الكلام، وهي (الدلالة السياقية).

فلابد لإفادة اللفظ لمعنى يختص به دون غيره أن يكون مركباً في كلام مفهوم، «فإن اللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء من العرب ولا غيرهم، فلا يستعمل إلا مقيداً»[٢٥٠]، وهذا التقييد بما يحتف باللفظ من القرائن المقالية والحالية، وهو ما يُعرف بدلالة السياق.

وعلى ذلك فمن المهم أن تنتظمَ مباحث علم الدلالة الإشارة إلى (الدلالة السياقية)، فهي لا تقل أهمية عن جميع الدلالات المتقدمة، إن لم تكن أهمها جميعاً.

والتعريف الصحيح لدلالة السياق أنها: «مكونات النص: الداخلية من: ألفاظ، ونظم، وفق معهود اللسان العربي، والخارجية: من حال المخاطِبِ والمخاطَب، والغرض الذي سيق له الكلام»، فهذه بمجموعها تشكل دلالة السياق[٢٥١].

وحينئذ إما أن يكون معناه واحداً أو كثيراً، فإنْ كان الأوّل؛ فإن تشخّص ذلك المعنى سمّي علماً، وإلا فمتواطئاً إن استوت أفراده الذهنية والخارجيّة فيه كالإنسان والشمس، ومشكّكاً إن كان حصوله في البعض أولى وأقدم وأشدّ من الآخر، كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن. وإن كان الثاني؛ فإن كان وضعه لتلك المعاني على السويّة؛ فهو المشترك كالعين، وإن لم يكن كذلك، بل وضع لأحدهما أولاً ثم نقل إلى الثاني.

وحينئذٍ إن تُرك موضوعه الأوّل يسمى لفظاً منقولاً؛ عرفيّاً: إن كان الناقل هو العرفَ العامَّ كالدّابة، وشرعيّاً: إن كان الناقل هو الشرعَ كالصلاة والصوم، واصطلاحياً: إن كان هو العرفَ الخاصَّ كاصطلاح النحاة والنظار، وإن لم يُترك موضوعه الأوّل بالنسبة إلى المنقول عنه حقيقةً، وبالنسبة إلى المنقول إليه مجازاً: كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

وكلّ لفظ فهو بالنسبة إلى لفظ آخر مرادف له إن توافقا في المعنى، ومباين له إن اختلفا فيه.

وأما المركّب فهو إمّا تامّ: وهو الذي يصحّ السكوت عليه، أو غير تامّ. والتامّ إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضيّة، وإن لم يحتمل فهو الإنشاء. فإن دلّ على طلب الفعل دلالة أوّليّة: أي وضعيّة، فهو مع الاستعلاء أمرٌ، كقولنا: اضربْ أنتَ، ومع الخضوع سؤالٌ ودعاءٌ، ومع التساوي التماسٌ. وإن لم يدلّ فهو تنبيهٌ يندرج فيه التمنّي والترجّي والتعجُّب والقسم والنداء. وأمّا غير التامّ فهو إمّا تقييديّ كالحيوان الناطق، وإما غير تقييديّ كالمركب من اسمٍ وأداة، أو كلمة وأداة.

(الفصل الثاني) في المعاني المفردة: كلّ مفهوم فهو جزئيّ إن منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، وكلّيّ إن لم يمنع. واللفظ الدالّ عليهما يسمّى كلّياً وجزئيّاً بالعرض.

والكليّ إما أن يكون تمام ماهيّة ما تحته من الجزئيّات وداخلاً فيها، أو خارجاً عنها، والأوّل هو النّوع الحقيقيّ سواءً كان متعدّد الأشخاص، وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصيّة معاً كالإنسان، أو غير متعدّد الأشخاص، وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصيّة المحضة كالشمس، فهو إذن كلّيٌّ مقول على واحد أو على كثيرين متّفقين بالحقائق في جواب ما هو.

وإن كان الثاني، فإن كان تمام الجزء المشترك بينها وبين نوع آخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة، ويسمّى جنساً، ورسموه بأنه كلّيٌّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو. وهو قريبٌ إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها فيه عينَ الجواب عنها وعنْ ما يشاركها فيه كالحيوان بالنسبة للإنسان، وبعيدٌ إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غيرَ الجواب عنها وعن بعض آخر. ويكون هناك جوابان إن كان بعيداً بمرتبة واحدة، كالجسم النامي بالنسبة للإنسان، وثلاثةُ أجوبة إن كان بعيداً بمرتبتين كالجسم، وأربعةُ أجوبة إن كان بعيداً بثلاث مراتب كالجوهر، وعلى هذا القياس.

وإن لم يكن تمام المشترك بينها وبين نوع آخر، فلا بدّ إمّا أنْ لا يكون مشتركاً بين الماهيّة وبين نوع آخر أصلاً، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، أو يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له كالحسَّاس، وإلا لكان مشتركاً بين الماهيّة وبين نوع آخر؛ ولا يجوز أن يكون تمام المشترك بالنسبة إلى ذلك النوع، لأنّ المقدّر خلافُه بل بعضُه، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما يساويه فيكون فصل جنس، وكيفما كان يميز الماهيّة عن مشاركها في جنس أو في وجود فكان فصلاً. ورسموه بأنه كليٌّ يُحمل على الشيء في جواب: أيُّ شيء هو في جوهره؟ فعلى هذا لو تركّبت حقيقة من أمرين متساويين أو أمور متساوية كان كلّ منها فصلاً لها، لأنه يميزها عن مشاركها في الوجود. والفصل المميز للنوع عن مشاركه في الجنس قريب إن ميّزه عنه في جنس قريب كالناطق للإنسان، وبعيد إن ميّزه عنه في جنس بعيد كالحسّاس للإنسان.

وأما الثالث؛ فإن امتنع انفكاكه عن الماهيّة فهو اللازم، وإلا فهو العَرَض المفارق، واللازم قد يكون لازماً للوجود الخارجيّ كالسواد للحبشيّ، وقد يكون لازماً للماهيّة كالزوجيّة للأربعة، وهو إما بيّنٌ وهو الذي يكون تصوّره مع تصور ملزومه كافياً في جزم الذهن باللزوم بينهما، كالانقسام بمتساويين للأربعة، وإمّا غير بيّنٍ،

وهو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط كتساوي الزوايا الثلاث لقائمتين للمثلّث، وقد يقال البيّنُ على اللازم الذي يلزم من تصوّر ملزومه تصوّرُه، والأوّل أعمُّ. والعرض المفارق إما سريع الزوال كحُمرة الخَجَل وصُفرة الوَجَل، وإما بطيئُه كالشَّيب والشَّباب. وكلّ من اللازم والمفارق إنِ اختصّ بأفراد حقيقةٍ واحدةٍ فهو الخاصّة، كالضاحك، وإلا فهو العرض العامّ، كالماشي. وتُرسم الخاصّة بأنها كليّة مقولة على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً. والعرض العامّ بأنه كليّ مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضيّاً. فالكليّات إذن خمس: نوع، وجنس، وفصل، وخاصّة، وعرض عامّ.

.....

المطلب الخامس: مباحث الألفاظ:

أقسام الألفاظ من مباحث التصورات، ويقسم المناطقة الألفاظ إلى مفرد ومركب، وكل واحد منهما ينقسم إلى عدة أقسام، ويعرفون المركب بأنه: ما قُصد بجزئه الدلالة على جزء معناه، وينقسم إلى قسمين: مركب تام، ومركب ناقص.

والمركب التام عندهم: هو ما أفاد المخاطب فائدة يتم بها الكلام، بحيث لا يستتبع لفظا آخر ينتظره السامع.

والمركب الناقص: هو ما لا يفيد فائدة يتم بها الكلام أو يحسن السكوت عليها.

أما المفرد: فهو اللفظ الدال على معنى، ولكن لا يدل على جزء معناه، كإنسان، وزيد وكتاب. فإنسان مثلا يدل على معنى معلوم، ولكن أجزاءه ك "إن " و "سان" لا يدل أي منهما على جزء من معنى الإنسان. وهكذا سائر المفردات، والمفرد يشمل أمورا متعددة عندهم هي الاسم والكلمة والأداة.

والمفرد على قسمين: كلي وجزئي.

فالكلي: في مصطلح أهل المنطق: هو ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه.

والجزئي: هو ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه، كزيد، وهذا فرس[٢٥٢].

أولاً: الإجمال في مصطلح المركب والمفرد:

هذه الألفاظ من المصطلحات المجملة وهي ليست في الكتاب والسنة ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها؛ وقد تشتمل على حق وباطل[٢٥٣]. و«المحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني تركيبا أمر اصطلاحي، وهو إما أمر ذهني لا وجود له في الخارج، وإما يعود إلى صفات متعددة قائمة بالموصوف، وهذا حق»[٢٥٤]

ومنهج أهل السنة والجماعة منع إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة الألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان فيها مأثورا حصلت به الألفة، وما كان معروفا حصلت به المعرفة[٢٥٥].

والقاعدة في ذلك أن: «الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة، بل ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين، لا إثباتها ولا نفيها، وقد تنازع فيها الناس، فهذه الألفاظ لا تُثبت ولا تُنفى إلا بعد الاستفسار عن معانيها؛ فإن وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبت، وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت، وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل، أو نفي به حق وباطل، أو كان مجملاً يراد به حق وباطل وصاحبه أراد به بعضها، لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد ، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها»[٢٥٦].

ومتابعة الكتاب والسنة في اللفظ والمعنى أكمل وأتم من متابعتهما في المعنى دون اللفظ، وهؤلاء أسعد الناس، وهذا سبيل أهل السنة والجماعة[٢٥٧].

ثانيًا: مصطلح المركب عند المناطقة

التركيب لغة: «تقول: في تركيب الفص في الخاتم، والنّصل في السهم: ركبْتُه فتركب، فهو مُرَكّب وركيب. والمرَكب أيضًا الأصل والمنْبِت، يقال: فلان كريم المركب أي: كريم أصل منُصبه قومه»[٢٥٨]، ويقال لغة: ركبت الباب في موضعه، وقد يقال: المركب لما كان متفرقًا فجمع كجمع الأدوية والأغذية المركبة".

وشرعًا: «التركيب: تركيب الشيء في غيره»[٢٥٩]. أما التركيب «في علم الفلسفة: تأليف الشيء من مكوناته البسيطة، ويقابله التحليل»[٢٦٠].

وقال الرازي: «التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات»[٢٦١]، فالمعنى الاصطلاحي عند الفلاسفة لا علاقة له بالمعنى اللغوي، بل كل منهما بعيد عن الآخر. فلفظ التركيب من الألفاظ المجملة التي أحدثها المبتدعة، وهي تحتمل حقًّا وباطلا، فلا يجوز إثباتها له ولا نفيها عنه إلا بعد معرفة مراد قائلها، فإن أراد بها باطلا يتوقف في لفظها ورد معناها، وإن أراد بها حقًّا يتوقف في لفظها، وقبل معناها وعبر عنه باللفظ الشرعي[٢٦٢]".

قال ابن القيم: إن التركيب «اصطلح عليه بعض الناس وجعل كل ما تميز منه شيء عن شيء مركبا، وإن كان حقيقته واحدة، فالعرب إنما تطلق لفظ التركيب والمركب في نحو: تركيب الدواء، وتركيب الخشبة على الجدار، وتركيب المادة في صورة من الصور، ولا يسمى الهواء مركبًا، ولا النار، ولا الماء، ولا التراب، وإنما المركب عندهم: ما ركب فيه شيء على شيء. خالف المتأخرون الاصطلاح الحادث، ثم نفوا مسماه الاصطلاحي عن الرب سبحانه، ورأوا الأدلة اللفظية من القرآن والسنة لا تساعدهم على ذلك، فقالوا: لا تفيد اليقين»[٢٦٣].

وقال ابن أبي العز: «التركيب من الذات والصفات، هم سموه تركيبًا؛ لينفوا به صفات الرب تعالى، وهذا اصطلاح منهم لا يعرف في اللغة، ولا في استعمال الشارع، فلسنا نوافقهم على هذه التسمية ولا كرامة. ولئن سموا إثبات الصفات تركيبا، فنقول لهم: العبرة للمعاني لا للألفاظ، سموه ما شئتم، ولا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم! فلو اصطلح على تسمية اللبن خمرًا لم يحرم بهذه التسمية»[٢٦٤].

من الآثار السيئة التي جرها القول بالتركيب: نفي صفات الكمال، ونعوت الجلال عن الحق جل في علاه، فكل من أراد تعطيل الله عن كماله المطلق تسلق على هذا المصطلح الكلامي المحدث المشؤوم، وتقنع بهذا اللفظ

المجمل ليظهر بمظهر أهل التنزيه، فانطلت حقيقة حاله على كثير من الناس، وبث من ورائه النفي والتعطيل لصفات الباري سبحانه بهذا التلبيس. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على من نفى الصفات متكئا على هذا اللفظ المبتدع: «وإنما أردت ما سميتموه أنتم تأليفا وتركيبا كما سمّى المنطقيون الموصوف بالصفات مركبا مؤلفًا، وبمثل هذا الكلام المجمل المتشابه الذي يذكرونه، وليس له أصل في كتاب الله وسنة رسوله، ضل من ضل، كما وصف ذلك الأئمة، وذموا المتكلمين بمثل هذا الكلام، كقول الإمام أحمد: فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب متفقون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يُلبسون عليهم »[٢٦٥].

لفظ التركيب عند المناطقة والفلاسفة من الألفاظ المجملة، والإجمال الذي فيه أوقع أصحابه في التخبط والاضطراب، والمناطقة بهذه الألفاظ يسوقون لها معانٍ لم يأت بها الكتاب والسنة، ولم ترد أيضا في لغة العرب، فهؤلاء أحدثوا اصطلاحًا لهم في لفظ التركيب لم يسبقهم إليه أحد من أهل اللغة، ولا من طوائف أهل العلم[٢٦٦].

وكذلك المفرد يقسم عندهم إلى اللفظ المفرد، وهو الحرف مثل (م)، واللفظ المفرد المؤلف، مثل: مُحَمَّد، وهذا لا يعرف في لغة العرب[٢٦٧]. وسيأتي مزيد بيان لهذه المصطلحات في المسائل التالية، ليكون الجواب عن دلالات الألفاظ واحداً.

(الفصل الثالث) في مباحث الكلّيّ والجزئيّ، وهي خمسة:

(الأول) الكلّيّ قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ، كشريك الباري عزّ اسمُه، وقد يكون ممكن الوجود لكن لا يوجد، كالعنقاء، وقد يكون الموجود منه واحداً فقط مع امتناع غيره، كالباري عزّ اسمُه، أو مع إمكانه، كالشمس، وقد يكون الموجود منه كثيراً؛ إما متناهياً كالكواكب السبعة السيارة، أو غيرَ متناهٍ كالنفوس الناطقة عند بعضهم.

(الثاني) إذا قلنا للحيوان مثلاً بأنه كلّيّ، فهنالك أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو هو، وكونه كلّيّاً، والمركّب منهما، والأوّل يسمّى كليّاً طبيعيّاً، والثاني يسمى كليّاً منطقياً، والثالث يسمى كليّاً عقليّاً. والكليّ الطبيعيّ موجود في الخارج، لأنه جزءٌ من هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزءُ الموجود موجودٌ في الخارج، وأمّا الكليّان الآخران ففي وجودهما خلافٌ، والنظر فيه خارجٌ عن المنطق.

(الثالث) الكليّان متساويان إنْ صدق كلّ واحد منهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر، كالإنسان والناطق، وبينهما عموم وخصوص مطلق إنْ صدق أحدهما على كلّ ما صدق عليه الآخر من غير عكس، كالحيوان والإنسان، وبينهما عموم وخصوص من وجه إن صدق كلّ منهما على بعض ما صدق عليه الآخر فقط، كالحيوان والأبيض، ومتباينان إن لم يصدق شيءٌ منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر، كالإنسان والفرس. ونقيضا المتساويين متساويان، وإلا لصدق أحدهما على ما كذب عليه الآخر، فيصدق أحد المتساويين على ما كذب عليه الآخر، وهو محال، ونقيض الأعمّ من شيء مطلقاً أخصّ من نقيض الأخصّ

مطلقاً، لصدق نقيض الأخص على كل يصدق عليه نقيض الأعمّ من غير عكس. أمَّا الأوَّل فلأنه لولا ذلك لصدق عين الأخصّ على بعض ما صدق عليه نقيض الأعمّ، وذلك مستلزم لصدق الأخصّ بدون الأعمّ، وإنه محال. وأما الثاني؛ فلأنه لولا ذلك لصدق نقيض الأعمّ على كلّ ما يصدق عليه نقيض الأخصّ، وذلك مستلزم لصدق الأخصّ على كلّ الأعمّ، وهو محال، والأعمّ من شيء من وجه ليس بين نقيضيهما عموم أصلاً لتحقُّق مثل هذا العموم بين الأعمّ مطلقاً ونقيض الأخصّ مع التباين الكليّ بين نقيض الأعمّ مطلقاَ وعين الأخصّ. ونقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً، لأنهما إن لم يصدقا معاً أصلاً على شيء كاللاوجود واللاعدم كان بينهما تباين كليّ، وإن صدقا معاً كاللاإنسان واللافرس كان بينهما تباينٌ جزئيٌّ، ضرورةَ صدق أحد المتباينين مع نقيض الآخر فقط، فالتباين الجزئيّ لازم جزماً.

(الرابع) الجزئيّ كما يقال على المعنى المذكور المسمّى بالحقيقّي، فكذلك يقال على كلّ أخصّ تحت الأعمّ ويسمى الجزئيّ الإضافيّ، وهو أعمّ من الأوّل، لأنّ كلّ جزئيّ حقيقيّ فهو جزئيّ إضافيّ دون العكس. أمّا الأوّل فلاندراج كلّ شخص تحت الماهيّات المعرّاة عن المشخّصات. وأمّا الثاني فلجواز كون الجزئيّ الإضافيّ كليّاً، وامتناع كون الجزئيّ الحقيقيّ كذلك.

(الخامس) النوع كما يقال على ما ذكرناه، ويقال له النوع الحقيقيّ، فكذلك يقال على كلّ ماهيّة يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أوّليّاً. ويسمّى النوع الإضافيّ. ومراتبه أربع، لأنّه إمّا أعمّ الأنواع: وهو النوع العالي كالجسم، أو أخصّها: وهو النوع السافل كالإنسان، ويسمى نوع الأنواع، أو أعمّ من السافل وأخصّ من العالي: وهو النّوع المتوسّط كالحيوان والجسم النامي، أو مباين للكلّ: وهو النوع المفرد كالعقل إن قلنا إن الجوهر جنس له.

ومراتب الأجناس أيضاً هذه الأربع، لكن العالي كالجوهر في مراتب الأجناس يسمى جنس الأجناس، لا السافل كالحيوان، ومثال المتوسّط فيها الجسم النامي، ومثال المفرد العقل، إن قلنا الجوهر ليس بجنس له. والنوع الإضافيّ موجود بدون الحقيقيّ كالأنواع المتوسّطة، والحقيقيّ موجود بدون الإضافيّ كالحقائق البسيطة، فليس بينهما عموم وخصوص مطلق، بل كلّ منهما أعمّ من الآخر من وجه لصدقهما على النوع السافل. وجزء المقول في جواب ما هو إن كان مذكوراً بالمطابقة يسمّى واقعاً في طريق ما هو، كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الحيوان الناطق المقول في جواب السؤال بما هو عن الإنسان، وإن كان مذكوراً بالتضمّن يسمّى داخلاً في جواب ما هو: كالجسم والنامي والحساس والمتحرّك بالإرادة الدالّ عليها الحيوان بالتضمّن. والجنس العالي جاز أن يكون له فصل يقوّمه لجواز تركّبه من أمرين متساويين، أو أمور متساوية، ويجب أن يكون له فصل يقسمه. والنوع السافل يجب أن يكون له فصل يقوّمه، ويمتنع أن يكون له فصل يقسمه. والمتوسّطات يجب أن يكون لها فصول تقسِّمها وفصول تقوّمها، وكلّ فصل يقوّم العالي فهو يقوّم السافل من غير عكسّ كليّ. وكلّ فصل يقسّم السافل فهو يقسّم العالي من غير عكس.

نظرية الكليات الخمس:

الكلي في مصطلح أهل المنطق، هو ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه[٢٦٨]، وعبَّر آخرون بما لم يمتنع بمجرد الحصول فرض صدقه على كثيرين،[٢٦٩] وذلك لوجود صفة، أو مجموعة صفات يشترك فيها هؤلاء الكثيرون؛ كالإنسان والفرس والعلم والجهل والمثلث والمربع؛ فإن مفاهيم هذه الألفاظ إذا حصلت عند العقل لم يمتنع صدقها على كثيرين.[٢٧٠]

والجزئي: هو ما يمنع نفس تصوُّر معناه من وقوع الشركة فيه،[٢٧١] كزيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس. وينقسم إلى قسمين الحقيقي والإضافي. أما الكل: يعرَّف بأنه اسم لجملة مركبة من أجزاء، وقيَّد بعضهم الأجزاء بأنها محصورة، فهو عنده اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة[٢٧٢]. أما الجزء: فهو بعض ما يتألف، أو يتركب منه الشيء.[٢٧٣]

الكلية والجزئية:

يقصد بالكلية في الاصطلاح: "ثبوت الحكم لكل واحد؛ بحيث لا يبقى فرد"؛ بأن يُحكم على كل فرد من أفراد موضوع القضية.[٢٧٤] ويعبَّر عنه بالكلي الموضوعي، والكلي العددي.

والجزئية: هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين،[٢٧٥] أو أن يُحكم بالمحمول على بعض أفراد الموضوع، نحو بعض الحيوان إنسان، وهي تقابل الكلية.[٢٧٦]

ومباحث الكلي والجزئي التي ذكر المؤلف، وكذلك مالم يذكره المؤلف هنا، وهي الكل والكلية والجزء والجزئية، لا يوجد لها تطبيق عملي، ولا ما يدعم صحة تطبيقاتها. ولقد أطال المؤلف في فصل **الكليات الخمس** وأقسامها، ولا حاجة لسردها في هذا الموضع؛ لأنها نظرية باطلة، وسيأتي الرد على بعضها بتفاصيلها؛ وإنما يقال هنا: إن من مبادئ التصورات الكليات الخمس، والكليات جمع كلي، وهو الذي معناه الواحد في الذهن يصلح لاشتراك كثيرين فيه[٢٧٧]، وهو غير الكل.

ويزعم المناطقة أن للكليات الخمس أهمية كبيرة، ولها صلة بمباحث كثيرة من المنطق، فهي شديدة الاتصال بالتعريف، فمنها يتألف التعريف، والمقولات العشر تندرج تحت جنس الأجناس أو الجنس العالي، أحد أقسام الجنس من الكليات الخمس، ولها ارتباط بالتصديقات، لأنها ألفاظ عامة تقع في محمولات القضية.

وعادة المناطقة تقديم ذكرها في باب الألفاظ، وهذه النظرية وضعها فورفوريوس الصوري (ت ٣٠٥م) وقد تكون أصولها عند أرسطو[٢٧٨].

أولاً: أقسام الكليات الخمس:

يقسم المناطقة الكليات الخمس إلى قسمين: ذاتي، وعرضي.

و**الذاتي** يعرفونه: بأنه ما لا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره، وقيل: ما لا يكون خارجاً عن حقيقة الجزئيات.

و**العرضي** يعرفونه: ما يتصور فهم الذات قبل فهمه.

وينقسم الذاتي إلى:

أ جنس. ب ـ نوع. ج ـ فصل.

والعرضي ينقسم إلى:

أ خاصة (عرض خاص). ب ـ العرض العام.

وكل واحد من هذه الأقسام ينقسم إلى أقسام أخرى، على عادة المناطقة في كثرة التقسيمات، فمثلاً الجنس ينقسم إلى: أ- عالي. ب- متوسط. ج- قريب، وكذلك النوع والفصل، فلا نطيل بذكرها[٢٧٩].

قال الغزالي: (والأقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه)[٢٨٠].

ومما يدخل في الكليات: الجوهر، ويسمونه جنس الأجناس، أو الجنس البعيد أو العالي[٢٨١].

ومن الأمثلة على تقسيمات المناطقة التي لا حقيقة لها:

الجنس والنوع المنفردان، وقد عز التمثيل لهما، ولا تترتب عليهما فائدة[٢٨٢].

أما ثمرة الكليات الخمس فهي طريق لفهم مقولات أرسطو، وتهدف أيضاً إلى تركيب الحدود، ومعرفة القسمة[٢٨٣].

ثانياً: تطبيقات الكليات الخمس:

وأبرز تطبيق للكليات عند المناطقة على التعريف، مثل تعريفهم للإنسان، وهي على النحو الآتي:

١. تعريف مركب من الجنس القريب والفصل، وكلاهما من الذاتيات، ويسميه المناطقة الحد التام، ومثلوا بتعريفهم المشهور للإنسان بأنه: حيوان ناطق، فزعموا أن الإنسان مركب من الجنس القريب وهو الحيوانية، والفصل وهو الناطقية، ومعناها الفكر[٢٨٤].

٢. تعريف مركب من الجنس البعيد والفصل، أو الفصل وحده، وكلاهما من الذاتيات، ويسميه المناطقة الحد الناقص لخروج بعض الذاتيات عنه، ومثلوا عليه بقولهم عن الإنسان: جسم ناطق أو ناطق، وهو الفصل[٢٨٥].

٣. تعريف مركب من الجنس القريب من الذاتيات، والخاصة من العرضيات، ويسمونه الرسم التام، لأنه اكتفى بالصفات الخارجة عن الذاتيات، والحد يكون منها فقط، ومثلوا عليه بتعريف الإنسان بأنه: الحيوان الضاحك، فاشتمل على الجنس القريب وهو الحيوان من الذاتيات، والخاصة وهي الضاحك من العرضيات[٢٨٦].

٤. تعريف مركب من الجنس البعيد من الذاتيات، والخاصة من العرضيات، أو بالخاصة فقط، ويسمونه بالرسم الناقص، لأنه دون التام، ومثلوا عليه بتعريف الإنسان بأنه: الجسم الضاحك، فاشتمل على الجنس البعيد الجسم وهو من الذاتيات، والخاصة وهي الضاحك من العرضيات، أو بالخاصة فقط كتعريف الإنسان بأنه: ضاحك أو كاتب[٢٨٧].

ثالثاً: نقد نظرية الكليات الخمس:

الرد الأول: لا نزاع في أن صفات الأنواع والأجناس منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها، ومنها ما هو مختص، ومنها ما هو لازم للحقيقة، ومنها ما هو عارض لها؛ وهو ما ثبت لها في وقت دون وقت، لكن التمييز بين تلك الصفات بجعل بعضها ذاتياً تتقوم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازماً لحقيقة المحدود، تفريق باطل، ومداره على تحكم ذهن الذي وضع الحد؛ فإن جميع الصفات الملازمة للمحدود طرداً وعكساً هي جنس واحد، ولا فرق بين ما يسمونه الفصل والخاصة، ولا بين الجنس والعرض العام، وذلك أن الحقيقة المركبة من تلك الصفات إما أن يعني بها الخارجة أو الذهنية أو شيء ثالث، فمثلاً تعريف الإنسان إن عنى به الخارجة فالنطق والضحك في الإنسان حقيقتان لازمتان يختصان به، وإن عنى الحقيقة التي في الذهن فالذهن يعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره، وإن قيل بل إحدى الصفتين يتوقف عقل الحقيقة عليها فلا يعقل الإنسان في الذهن حتى يفهم النطق، وأما الضحك فهو تابع لفهم الإنسان، قيل: إدراك الذهن أمر نسبي إضافي، فإن كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه، فلا بد أن يكون الفرق بين الذاتي والعرضي بوصف ثابت في نفس الأمر، سواء حصل الإدراك له أو لم يحصل[٢٨٨].

ولا نزاع أيضاً في أن بعض الصفات قد يكون أظهر وأشرف، فإن النطق أشرف من الضحك ولهذا ضرب الله به المثل في قوله: (فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ) (الذاريات: ٢٣). ولكن الشأن في جعل هذا ذاتيا تتصور به الحقيقة دون الآخر[٢٨٩].

الرد الثاني: جعل بعض الصفات ذاتية وبعضها عرضية تحكم محض، فما من صفة يزعمون أنها ذاتية إلا أمكن وضعها عرضية والعكس، وحقيقة قولهم أنَّه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي[٢٩٠]، ولذا قال العلامة الشنقيطي-لما ذكر الذاتي والعرضي-: (لهم أجوبة متعددة كثير منها ليس فيه مقنع)[٢٩١]. وكون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا؛ فإن كان إشارة إلى أذهان معينة وهي التي تصورت هذا لم يكن هذا حجة، لأنهم وضعوها هكذا، فيكون التقدير أن ما قدمناه في أذهاننا على الحقيقة فهو الذاتي، وما أخرناه فهو العرضي، ويعود الأمر إلى أنا تحكمنا بجعل بعض الصفات ذاتياً، وبعضها عرضياً لازماً وغير لازم، وإن كان الأمر كذلك كان هذا الفرقان مجرد تحكم بلا سلطان، ولا يستنكر من هؤلاء أن يجمعوا بين المفترقين، ويفرقوا بين المتماثلين، وإن قالوا: بل جميع أذهان بني آدم، والأذهان الصحيحة لا تدرك الإنسان إلا بعد خطور نطقه ببالها دون ضحكه، قيل لهم: ليس هذا بصحيح، ولا يكاد يوجد هذا الترتيب إلا فيمن يقلد عنكم هذه الحدود، فبنو آدم قد لا يخطر لأحدهم أحد الوصفين، وقد يخطر له هذا دون هذا، وبالعكس ولو خطر له الوصفان، وعرف أن الإنسان حيوان ناطق ضاحك، لم يكن بمجرد معرفته هذه الصفات مدركاً لحقيقة الإنسان أصلاً، وكل هذا أمر محسوس معقول، فلا يغالط العاقل نفسه في ذلك. ومن هنا يقولون الحدود الذاتية عسرة، وإدراك الصفات الذاتية صعب، وغالب ما بأيدي الناس حدود رسمية، وذلك كله لأنهم وضعوا تفريقاً بين شيئين بمجرد التحكم[٢٩٢].

الرد الثالث: هذه الكليات تستلزم الدور والتسلسل، وهو ممتنع عقلاً، فتتوقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات، والعكس كذلك[٢٩٣]. وكذلك الحد إذا كان له جزءان فلا بد لجزئيه من تصور، كالحيوان والناطق، فإن احتاج كل جزء إلى حد لزم التسلسل أو الدور، فإن كانت الأجزاء متصورة بنفسها بلا حد؛ وهو تصور الحيوان أو الحساس أو المتحرك بالإرادة أو النامي أو الجسم فمن المعلوم أن هذه أعم، وإذا كانت أعم لكون إدراك الحس لأفرادها أكثر؛ فإن كان إدراك الحس لأفرادها كافياً في التصور فالحس قد أدرك أفراد النوع، وإن لم يكن كافياً في ذلك لم تكن الأجزاء معروفة فيحتاج المعرف إلى معرف، وأجزاء الحد إلى حد[٢٩٤].

الرد الرابع: اعترف أئمة أهل المنطق -كابن سينا (ت٤٢٨هـ) وأبي البركات (ت٥٦٠ هـ) صاحب المعتبر والغزالي (ت٥٠٥هـ) وغيرهم- بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين الذاتي المقوم واللازم الخارج، وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحاً[٢٩٥]، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم[٢٩٦]، قال الغزالي: (الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم ربما يشكل)، ولما ذكر المعيار الأول للتفريق بينهما، قال: (إلا أن هذا المعيار مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع، غير مطرد في الجميع، .... المعيار الثاني عند العجز عن الأول،.... فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق)[٢٩٧]، وقال د.أحمد رمضان: (التمييز بين ما هو ذاتي للشيء وما هو عرضي له من الصعوبة بمكان، فقد تلتبمس العوارض اللازمة للشيء بالأمور الذاتية)[٢٩٨]، بل التفريق بين الذاتي والعرضي، مبني على أصول فاسدة كالتفريق بين الماهية ووجودها، وأمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج [٢٩٩].

الرد الخامس: تحديد الأجناس والأنواع وما يتعلق بها هو من اختصاص العلوم الأخرى، كعلم الأحياء والفيزياء والكيمياء، وغيرها من العلوم الطبيعية[٣٠٠].

[الفصل الرابع] في التعريفات:

المعرّف للشيء، وهو الذي يستلزم تصوّره تصوّر ذلك الشيء وامتيازه عن كلّ ما عداه، وهو لا يجوز أن يكون نفس الماهيّة، لأنّ المعرِّف معلومٌ قبل المعرَّف، والشيء لا يُعلم قبل نفسه، ولا أعمَّ؛ لقصوره عن إفادة التعريف، ولا أخصّ؛ لكونه أخفى؛ فهو مساوٍ لها في العموم والخصوص. ويسمّى حدّاً تامّاً إن كان بالجنس والفصل القريبين، وحدّاً ناقصاً إن كان بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، ورسماً تامّاً إن كان بالجنس القريب والخاصّة، ورسماً ناقصاً إن كان بالخاصّة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد.

ويجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، كتعريف الحركة بما ليس بسكون، والزوج بما ليس بفرد، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به سواء كان بمرتبة واحدة، كما يقال: الكيفيّة ما بها يقع المشابهة، ثمّ يقال المشابهة اتفاق في الكيفيّة، أو بمراتب، كما يقال: الاثنان زوج أوّل، ثمّ يقال الزوج الأوّل هو المنقسم بمتساويين، ثمّ يقال: المتساويان هما الشيئان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر. ثم يقال:

الشيئان هما الاثنان. ويجب أن يحترز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشيّة غير ظاهرة الدلالة بالقياس إلى السامع لكونه مفوّتاً للغرض.

.....

أنواع التعريفات المنطقية:

يقسم المناطقة التعريفات إلى ثلاثة أنواع رئيسة، وهي: التعريف الحقيقي، والتعريف بالرسم، والتعريف اللفظي، قال الغزالي: «الحاد ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية، ... أعني به طالب الحد الحقيقي، أما الأول اللفظي فتعلق بساذج اللغة، وأما الرسمي فمؤنته قليلة، والأمر فيه سهل؛ فإن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان، وإنما الغويص العزيز الذي سميناه حقيقياً، وليس ذلك إلا ذكر كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء»[٣٠١]، وقال الساوي: «إن القول أي المفيد للتصور منه ما يسمى حداً، ومنه ما يسمى رسماً، ومنه ما هو شارح لمعنى الاسم من حيث اللغة فقط، والخطب فيه يسير، فإن الطالب يقنع بتبديل لفظ بلفظ أعرف منه عنده، ... أما الحد والرسم فيجب الاعتناء ببيانهما إذ هما مقصود هذه المقالة»[٣٠٢]، فالحد يريدون به: «القول الدال على ماهية الشيء»[٣٠٣].

والأصل في التعريفات عند المناطقة هي التي تعتمد على نظرياتهم، وهما: التعريف الحقيقي، والتعريف بالرسم، أما أنواع الحدود الأخرى فلا تعتبر منطقية، قال الغزالي: «إن الحد يتركب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتي، ولا معنى لسواه»[٣٠٤]، وقال أيضاً: «إن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده، إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم، أما الحد فلا»[٣٠٥].

فالتعريف الحقيقي: يعتمد على تحليل الشيء إلى عناصره الأساسية، ويذكر صفاته الجوهرية التي تميزه عن غيره، أو ذاتياته، وينقسم إلى حد تام، وحد ناقص.

ودون التعريف الحقيقي التعريف بالرسم، وينقسم أيضاً إلى رسم تام وناقص، كما تقدم، أما التعريف اللفظي فلا يعتد به عند المناطقة[٣٠٦]، وسيأتي بيانه في الفصل **الآتي**.

صعوبة التعريفات المنطقية:

يصرح المناطقة بأن تعريفاتهم صعبة جداً، ودقيقة، وتحتاج إلى ملاحظة وتحليل وتمييز بين الصفات الذاتية وغير الذاتية، واعترف بصعوبتها أساطينهم كابن سينا والغزالي[٣٠٧] وغيرهم، والتطور العلمي الهائل غيَّر كثيراً من المعلومات، فما زعموا أنه من الذاتيات اليوم يكون غداً من العرضيات، قال ابن سهلان الساوي: «اعلم أن القانون الذي أعطيناه في الحد الحقيقي من جمع الذاتيات بأسرها، وترتيبها يصعب جداً، إذ لا يعثر على جميع الذاتيات دائماً في كل شيء،... وكذلك الوقوف على الجنس القريب صعب جداً»[٣٠٨].

وسبب ذلك لأنهم وضعوا تفريقاً بين شيئين بمجرد التحكم، ففرقوا بين المتماثلين فيما تماثلا فيه، تفريقاً لا تعقله القلوب الصحيحة[٣٠٩].

نقد التعريفات المنطقية:

بطلان النظريات السابقة، واعترافهم بصعوبتها، وعدم تحققها، يغني عن الرد عليها، لكن مما يوضح بطلانها وعدم الحاجة إليها ما يأتي:

١ـ «الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب، ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علمهم، فعُلم استغناء التصور عن هذه الحدود»[٣١٠].

٢. الحدُّ على طريقة المناطقة غير ممكن، قال الغزالي: «الفصل السابع: في استعصاء الحد على القوة البشرية، إلا عند نهاية التشمير والجهد، فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ على ذلك كله، إلا على الندور»[٣١١]، و «إلى الساعة لا يعلم للناس حدٌّ مستقيم على أصلهم، ... وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل منتفياً، فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم وهذا من أعظم السفسطة»[٣١٢]، وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها فتسور الإنسان على معرفتها رمى في عماية هذا كله في التصور»[٣١٣].

٣ ـ الحدود المنطقية تتضمن الدور والتسلسل –وهو ممتنع عقلاً– من وجهين:

أ ـ الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية –حسب زعم المناطقة– ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية، ولا تعرف الماهية إلا بمعرفة الصفات الذاتية، وهذا دور وتسلسل ممتنع عقلاً[٣١٤].

ب ـ الحد –عند المناطقة– هو القول الدال على حقيقة المحدود وماهيته، فالحادُّ إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد، فإذا كان عرف المحدود بحد لزم الدور والتسلسل، وهذا ممتنع عقلاً، وإن كان عرفه بغير حد بطل قولهم إن التصور لا ينال إلا بحد[٣١٥].

٤ـ يتوصل الإنسان إلى معرفة الأشياء بثلاثة طرق: الأول: ما يدركه بنفسه، والثاني: ما فطر عليه، كالألم واللذة، وما يعرف ببداهة العقول، والثالث: ما يركبه العقل أو الخيال من الأقسام الثلاثة، وكل هذه الطرق ليست بحاجة للحد المنطقي(٣١٦).

٥ـ هناك أشياء لا يمكن حدها على طريقة المناطقة لوضوحها، وإذا حدت زادت خفاءً، وقد ذكر المناطقة أشياء لا يمكن تعريفها، ومثلوا عليها، بمعطيات التجربة المباشرة، والحواس، وما زعموه من الأجناس العليا أو المقولات، كالزمان، والكيف، والكم، وما لا جنس له(٣١٧).

٦. من أشهر تعريفات المناطقة للإنسان، أنه حيوان ناطق، وهو من أظهر الأشياء، وقد طبقوا عليه الحد والرسم كما تقدم، وقولهم: الإنسان حيوان ناطق، المراد بالنطق: القوة العاقلة المفكرة التي يقتدر بها على إدراك العلوم والآراء، وليس المراد المتكلم(٣١٨). وللرد عليهم؛ يقال لهم: هذا التركيب إما أن يكون في الخارج؛ أو في الذهن، فإن كان في الخارج فليس في الخارج نوع كلي يكون محدوداً بهذا الحد، إلا الأعيان المحسوسة، والأعيان في كل عين صفة يكون نظيرها لسائر الحيوانات، كالحس والحركة الإرادية، وصفة ليس مثلها لسائر الحيوان وهي النطق، وفي كل عين يجتمع هذان الوصفان. فإن أردتم بالحيوانية والناطقية جوهراً، فليس في الإنسان جوهران أحدهما حي والآخر ناطق، بل هو جوهر واحد له صفتان، وإن كان الجوهر مركباً من عرضين لم يصح، وإن كان من جوهر عام وخاص فليس فيه ذلك، فبطل كون الحقيقة الخارجة مركبة، وإن جعلوها تارة جوهراً وتارة صفة كان ذلك بمنزلة قول النصارى في الأقانيم، وهو من أعظم الأقوال تناقضاً باتفاق العلماء (٣١٩).

وإن قالوا: المركب الحقيقة الذهنية المعقولة. قيل: تلك ليست هي المقصودة بالحدود إلا أن تكون مطابقة للخارج، فإن لم يكن هناك تركيب لم يصح أن يكون في هذه تركيب، وليس في الذهن إلا تصور الحي الناطق وهو جوهر واحد له صفتان، فلا تركيب فيه بحال(٣٢٠). أما إن كان مرادهم أنهما صفتان، وأن الإنسان يوصف بحيوان ناطق، فهذا لا إشكال فيه، لكن لا يصح تسمية الصفات أجزاءً، ولا دعوى أن الموصوف مركب(٣٢١)، وهذا التركيب أمر اعتباري ذهني، ليس له وجود في الخارج(٣٢٢). ويمكن نقض هذا التعريف أيضاً بدخول الملائكة تحته، ففي الملائكة الحياة والعقل، وكذلك الجن، لذا زاد المتأخرون من المناطقة المائت(٣٢٣)، وهي زيادة فاسدة، فإن كونه ميتاً ليس بوصف ذاتي له، إذ يمكن تصور الإنسان مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة لازمة، فضلاً عن أن تكون ذاتية، فإن الإنسان في الآخرة هو إنسان كامل وهو حي أبداً، فإذا قدر الإنسان على الحال الذي أخبرت به الرسل ـ عليهم السلام ـ أليس هو إنساناً كاملاً، وهو غير ميت. ويقال أيضاً الملك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى أو أكثرهم، وهب أنه لا يموت كما قالته طائفة من أهل الملل وغيرهم، فظهر ضعف ما يذكره الفارابي وأبو حامد وغيرهما من هذا الاحتراز. وهب أنا نقبل فصلهم بـ"المائت"، فنقول الميت أيضاً ليس مختصاً بـ"الانسان" بل هو من الصفات التي يشترك فيها الحيوان. وقد يقال اسم الحيوان عندهم مختص بالنامي

المغتذي، وهذا يخرج الملك، فالحيوان يخرج الملك، لكن الجن تغتذي، وحينئذ فالناطق أعم من الإنسان؛ إذ قد يكون إنسانا وغير إنسان، كما أن الحيوان أعم منه، فإن كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة، بل دلالة مجملة. وبهذا تبين أن كل صفة من هذه الصفات: الحيوان والناطق والميت ليس منها واحد مختص بنوع الإنسان، فبطل قولهم إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة بالنوع، فضلاً عن كونها ذاتية(٣٢٤).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين، أما بعد:

فيمكن تلخيص نتائج البحث على النحو التالي:

١-الرسالة الشمسية في القواعد في المنطقية للقزويني (ت :٦٦٨هـ) أشهر متون المنطق، وعليها شروح كثيرة للمناطقة، ولم يعلق عليها أهل السنة والجماعة، أو يوضح الصواب والخطأ في مسائلها.

٢-هذه الرسالة أهديت إلى ملوك التتر وفيها مديح محرم لهم، ولا يصح لا في التاريخ ولا الشريعة الإسلامية، فالممدوح من دولة هولاكو المغول، الذين أفسدوا في بلاد المسلمين، وقتلوا وأهلكوا الحرث والنسل، والسلطان هذا قد تشيّع بعد إعلان إسلامه، وأسقط الخطبة، وضيّق على العلماء، والانحراف في الرسالة عن المنهج الحق أعظم من هذا المديح الباطل، فهي ظلمات بعضها فوق بعض.

٣-إن هذه الدراسة والتعليقات قد اقتصرت على الجزء الخاص بالتصورات المنطقية من الرسالة الشمسية.

٤-مع عسر وغموض المنطق وبطلان كثير من مسائله، فلا بد من معرفته بالنسبة للمتخصصين، لأن الفلسفة اليونانية وكتب كثير من النصارى واليهود والشيعة والفرق الكلامية المتأخرة ـ متفلسفة الأشعرية والماتريدية ـ وأصول الفقه متأثرة به، ولا يمكن فهمها جيداً، إلا بمعرفة المصطلحات والمعاني المنطقية.

٥-أهم القضايا الباطلة في الحدود المنطقية، هي: هدف التعريف المنطقي، ونظريات الجوهر والعرض، والكليات الخمس، وأقسام التعريف المنطقي، فكل ما يتعلق بالحدود المنطقية لا يصح؛ لأن التعريف المنطقي لم يحقق هدفه.

٦-فشل التعريف المنطقي في تحقيق هدفه وهو تحديد ماهية الأشياء، وتعريف المناطقة للإنسان ـ أبرز موجود ـ غير صحيح، ولا يعرف إلى اليوم تعريف منطقي سالم من المعارضة.

٧-دلالات الألفاظ عند المناطقة والتي هي أقسام الدلالة ومباحث الألفاظ، ونسبة المعاني والألفاظ فيها ما هو حق، وفيها ما هو باطل، وفيها ما هو حق لكن تطبيقه غير صحيح، ومنها ما هو مجمل قد يراد به الحق وقد يراد به الباطل.

٨-نظرية الكليات الخمس قال بها بعض من فلاسفة اليونان، ولم تكن محل إجماع لديهم، ولا يقول بها جمهورهم، وكذلك في المسلمين لم يتبنها سوى الفلاسفة ومتفلسفة أهل الكلام، وقد ردها وأبطلها غالب الباحثين من المسلمين والكفار.

٩-نظرية الجوهر والعرض لم تذكر في الرسالة الشمسية، وكثير من كتب المنطق المتأخرة؛ لأنهم جعلوها في الإلهيات، وفي إثبات وجود الخالق سبحانه، مع يصدق عليها ما يصدق على نظرية الكليات الخمس.

وصلى الله وسلم بارك على نبينا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث:

---

(١) حيث قد بدأ العمل في الجمع والتعليق والترتيب إخواننا طلاب دكتوراه العقيدة دفعة ١٤٣٨هـ، ونحن أتممنا العمل بعدهم. وهم: (خميس بن رضا العنزي – عمر بن مُحَمَّد بامطرف – جمشيد غلام رخشاني).

(٢) انظر: "فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية" لمحمد صالح الزركان ص ٨٤، ٩١، و"موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة" للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢ /٦٦١، و"الإشارات والتنبيهات" لابن سينا مع شرح الطوسي وقطب الدين الرازي ١/١٦١-٥٥٦، وله غيرها مثل "لباب الإشارات" "تهذيب الإشارات" لابن سينا، و "شرح عيون الحكمة" لابن سينا.

(٣) انظر: "الأعلام" الزركلي ١٢٢/٧، "الآمدي وآراؤه الكلامية" لحسن الشافعي ص ٩٩-١٠٢، و"تطور المنطق العربي" للمستشرق نيقولا ريشر ٤٣٨-٤٣٩.

(٤) انظر: تطور المنطق العربي ص٤٤١، ٤٤٣، و"موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة" لصالح بن غرم الله الغامدي ص ١٩٥.

(٥) هو عبدالرحمن بن مُحَمَّد الصغير بن مُحَمَّد بن عامر الأخضري النطيوسي المغربي المالكي، أديب منطقي مشارك في أنواع العلوم مالكي المذهب، من متفلسفة الأشعرية في العقيدة، ولد في الجزائر سنة (٩١٨ هـ)، وتوفي فيها سنة (٩٨٣هـ)، له مصنفات منها: (متن السلم وشرحه) في المنطق، و(الجوهر المكنون) نظم في البيان، و(شرح السراج) في علم الفلك، ومختصر في العبادات يسمى (مختصر الأخضري) وكلها مطبوعة. للمزيد انظر: الأعلام، الزركلي ٣٣١/٣، ومعجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ١٨٧/٥، ومعجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، ص١٤.

(٦) انظر: عبد الرحمن الأخضري العالم الصوفي الذي تفوق عصره، بوزياني الدراجي، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٧) نسبة إلى قزوين، وهي من مدن فارس القديمة، وكانت عاصمة دولة الفرس. والآن هي إحدى محافظات إيران الإحدى والثلاثين. تقع في شمال البلاد وعاصمتها مدينة قزوين. سكانها من القومية الفارسية ومن قومية الأذرية التركية.

(٨) انظر: الأعلام، الزركلي ٣١٥/٤-٣١٦.

(٩) النصير الطوسي (٥٩٧-٦٧٢هـ) هو مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، فيلسوف، علامة بالأرصاد والرياضيات، ولد بطوس (قرب نيسابور) وابتنى بمراغة قبة ومرصداً عظيما لرصد الكواكب، وكان مقربا من هولاكو، ويمده بالأموال، وصنف كتبا كثيرة، منها: (شكل القطاع) و(تحرير أقليدس) و(تجريد العقائد) و(حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا) و(شرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا) وغيرها، وله شعر بالفارسية، توفي ببغداد. انظر: "فوات الوفيات" لابن شاكر الكتبي ٣٤٦/٣-٣٤٩. و"الأعلام" الزركلي ٣١/٧.

(١٠) انظر: هداية العارفين ١/ ٧١٣.

(١١) انظر: حكمة العين، نجم الدين علي بن عمر دبيران الكاتبي القزويني، تحقيق: صالح آيدين بن عبد الحميد التركي، وقد بحثتُ –حسب جهدي– عن ترجمته في كتاب طبقات الشافعية للسبكي، ولم نعثر على ترجمته.

(١٢) انظر: كشف الظنون ١٠٦٣/٢، الأعلام، الزركلي ٣١٥/٤، وحكمة العين، للكاتبي، تحقيق: صالح آيدين بن عبد الحميد، ص ٤-٦، وهداية العارفين، ٧١٣/١.

(١٣) كشف الظنون ١١٨٢/٢.

(١٤) نسبة إلى سعد الدين التفتازاني، الذي فرغ من شرحها سنة ٧٥٣هـ. واسمه سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ولد بتفتازان في خراسان سنة ٧١٢هـ وغضب عليه تيمور لنك، فأبعده إلى سمرقند حيث توفي سنة ٧٩٢هـ، ودفن في سرخس، ومن مؤلفاته: (تهذيب المنطق والكلام) وكتاب (شرح العقائد النسفية) انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١٠٦٣/٢ وشرح الشمسية طبع عام ٢٠١١م في الأردن، وصدر عن دار النور في عمان.

(١٥) انظر: الشمسية في القواعد المنطقية، تحقيق مهدي فضل الله، ص١٩.

(١٦) انظر: المدارس الدينية في باكستان، مصباح الله عبد الباقي، (ص١١٤).

(١٧) هو الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر أبو منصور الحلّي مولدا ومسكنا، ولد عام ٦٤٨هـ هو من مراجع الرافضة، ويعرف عندهم بالعلامة، وهو من أئمة الشيعة وأحد مراجعهم، وله مؤلفات كثيرة، وتوفي في ٧٢٦. انظر: الوافي بالوافيات ٨٥/١٣، الأعلام، الزركلي ٢٢٧/٢

(١٨) انظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة ٢/ ٩١٩، والشمسية في القواعد المنطقية، تحقيق: مهدي فضل الله، ص١٩، كشف الظنون، ١٠٦٣/٢ وانظر: "القطبي" لقطب الدين مُحَمَّد بن مُحَمَّد التحتاني الرازي، مكتبة البشرى، كراتشي، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

(١٩). انظر: كشف الظنون ١٠٦٣/٢، الكنى والألقاب ج٨٦/٢.

(٢٠) انظر: كشف الظنون ٢/ ١٠٦٣، والرسالة الشمسية، ص١٩.

(٢١) قام بنشرها فرج الله زكي الكردي، في مجلدين سنة ١٣٢٧هـ بمطبعة كردستان العلمية، القاهرة.

(٢٢) ويتضح مراد المؤلف في نظرية العقول العشرة التي سيأتي بيانها ونقدها لاحقاً.

(٢٣) انظر: درء التعارض ، ٣/ ٣٣٥، ١١٧/٩، ٢٧٥، ومجموع الفتاوى ٤٩/١، وموقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة، ص٣٤٩.

(٢٤) انظر: الرد على المنطقيين، ص٥٨.

(٢٥) انظر: السعدية على الشمسية ص ٣٠.

(٢٦) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٧٢٤/١، ١٧٢/٢-١٧٣، القضاء والقدر في الإسلام ٣٤٥/٣.

(٢٧) انظر: "آراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابي /المقدمة ص١٨، تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص١٨٠.

(٢٨) انظر: "نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثره بفلاسفة اليونان"، د. عاطف مصطفى مُحَمَّد أبو زيد، ص١٢٢، الفارابي – عيون المسائل صـ ١٣، ود/ جعفر آل ياسين – فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي ص١١٠ دار الأندلس، ط: الثانية ١٩٨٣م.

(٢٩) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٧-٦٢، الرسالة العرشية ١٨، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ٣٧٨-٣٧٩.

(٣٠) انظر: رسائل في الحكمة والطبيعيات – رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، لابن سينا، ص٦٠-٦١. وموقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، ص: ٣٦٨-٣٦٩.

(٣١) انظر: مجموع الفتاوى، ١٧/٢٨٦-٢٨٩، تفسير سورة الإخلاص (دقائق التفسير) ٦/٣٩٣، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، ص٣٧٢-٣٧٤.

(٣٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٨٩-٢٩٠، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، ص٢٧٣.

(٣٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤/١١٧-١٢١، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، ص٣٧٥.

(٣٤) انظر: مناهج البحث د.عبدالرحمن الزنيدي ص١٦٦-١٦٧، وانظر: الموسوعة العربية العالمية ١/٦٢٩-٦٣٠.

(٣٥) شرح القطبي ص ٢٦.

(٣٦) من الكتب التي وضعها الفلاسفة في هذا الشأن: كتاب السماء لأرسطو، وما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم للفارابي، والشفاء قسم علوم الهيئة، والأجرام العلوية لابن سينا، السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم للرازي، ورسالة الآثار العلوية لابن رشد، ومصحف القمر لأبي معشر البلخي، والزيج للثابت بن قرة الحراني، وغيرها. انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ليوسف كرم.

(٣٧) انظر: إغاثة اللهفان ٢ / ٢٤٦.

(٣٨) انظر: الرد على المنطقيين، ص٢٦٩-٢٧٠، مجموع الفتاوى، ٣٥/١٧٤، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، ص٥١٠.

(٣٩) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ١٧١-١٨١.

(٤٠) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/١٧٢-١٧٣.

(٤١) شرح الرسالة الشمسية مع حاشيتها، قطب الدين أبو عبد الله الرازي التحتاني (ت٧٦٦هـ)، ص ٣٠.

(٤٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ٤٦-٥٣، والجانب الإلهي عند ابن سينا، ص٢٩٩.

(٤٣) انظر: الصفدية ١/٢٣٠-٢٣١.

(٤٤) انظر: الصفدية ١/٧-٩.

(٤٥) المصدر السابق (١/٢٢٥).

(٤٦) انظر: درء التعارض ٦/١٩.

(٤٧) انظر: حاشية ابن عابدين ١/٣١، وإيضاح المبهم في معاني السلم ص٣٠-٣٢، وطرق الاستدلال ص١٢-١٥، وتسهيل المنطق ص٦.

(٤٨) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٢.

(٤٩) انظر: تاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(٥٠) انظر: حاشية ابن عابدين ٣١/١، وطرق الاستدلال ومقدماتها ص ١٢-١٥، وزعم أن تجويزه لمن رسخ في قواعد الشريعة هو اختيار كثير من العلماء.

(٥١) انظر: مجموع الفتاوى ٨٨/٩، و ٩ /٢٤١، ومفتاح دار السعادة لابن القيم ٢٤٧/١.

(٥٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٧٩ وما بعدها.

(٥٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٨٤/٩، ومفتاح دار السعادة لابن القيم ٢٤٧/١، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٢-٩٩.

(٥٤) انظر: صون المنطق والكلام ص١٦، ٢٠، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٦.

(٥٥) أدب الكاتب، لابن قتيبة، عناية علي فاعور ص١١-١٢.

(٥٦) فتاوى ومسائل ابن الصلاح ٢٠٨/١-٢٠٩.

(٥٧) نقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٩.

(٥٨) زغل العلم ص٤٣.

(٥٩) انظر: مفتاح دار السعادة ٢٤٧/١، وإغاثة اللهفان ٣٧٢/٢.

(٦٠) انظر: الموافقات ٤ /٣٣٧-٣٣٨.

(٦١) المجموع شرح المهذب للنووي ٥٢/١.

(٦٢) صون المنطق ص٣٢.

(٦٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٢/١٨-٥٣، ونقض المنطق ضمن المرجع السابق ٧/٩، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٥-٤٦.

(٦٤) انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير حوادث سنة ٢٧٩هـ، ٤٥٣/٧، وسير أعلام النبلاء ٥٥٢/١٢.

(٦٥) انظر: صون المنطق ص١٤ وما بعدها، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٢٨٣ وما بعدها، وقد وجدت مخطوطة بعنوان "الخمسين مسألة في كسر المنطق" لأبي النجا الفارض –مجهول– في المتحف البريطاني، جاء في آخرها أن لمؤلفها كتب أخرى في نقض المنطق، علماً أنها نسخت سنة ٦٣٩هـ. انظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٨١.

(٦٦) انظر: ذم الكلام وأهله لأبي إسماعيل الهروي ٣٧٤/٤ رقم ١٢٤١، وأحاديث ذم الكلام وأهلة (منتخبة من رد السلمي على أهل الكلام) ص٩٥.

(٦٧) انظر على سبيل المثال: ذم الكلام ٤/ ٣٩٥-٣٩٦ رقم ١٢٨٠، و٤/ ٤٠٥ رقم ١٢٩٨، و٤/ ٤٢٠ رقم ١٣٣٧، و٤/ ٤٢٥ رقم ١٣٤٦، و٤/ ٤٣١، والاستقامة ١/ ١٠٥-١٠٦.

(٦٨) انظر: الامتاع والمؤانسة ١٢٤/١، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١.

(٦٩) الامتاع والمؤانسة ١٢٥/١، والمناظرة بطولها في المرجع السابق ١٠٨/١-١٢٩، وانظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١، ٣٧، ونسب السيرافي للاعتزال الزركلي في الأعلام ١٩٥/٢-١٩٦، وأشار لذلك الذهبي في سير أعلام النبلاء ٢٤٧/١٦-٢٤٨.

(٧٠) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤٩-١٥٠، وإغاثة اللهفان ٣٧٢/٢، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، للطاطبائي، ترجمة: عبد الرحيم قلازئ، ص٣٧-٥١، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٤-٩٥.

(٧١) انظر: إغاثة اللهفان ٣٧٢/٢.

(٧٢) تثبيت دلائل النبوة ٧٨/١.

(٧٣) تثبيت دلائل النبوة ١٩٣/١، وانظر: ٧١/١، ٧٥، ٧٦، ٧٩، وغيرها.

(٧٤) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٤-٩٥.

(٧٥) انظر: مقدمة الأصول الخمسة ص٣٢، ومقدمة رسائل العدل والتوحيد ص٢٢، ٢٩.

(٧٦) انظر على سبيل المثال كتابه الأصول الخمسة، ذكر العرض في ص٩٣، ولم يذكر تقسيمات الفلاسفة والمناطقة، وذكر العلم في ص٥٠، ولم يقسمه إلى تصور وتصديق كما يفعل المناطقة، وانظر: مقدمة الأصول الخمسة ص٣٢، رسائل العدل والتوحيد ص٢٢،٢٩، ونهاية الإقدام ص١٥٨، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٦٨.

(٧٧) مقدمة الأصول الخمسة ص٣٢، وانظر: مقدمة رسائل العدل والتوحيد ص٢٢،٢٩، والمعتزلة د. أحمد صبحي ص١٩٠.

(٧٨) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥، ومجموع الفتاوى ٨٨/٩، و٩ /٢٤١.

(٧٩) انظر: مفتاح دار السعادة ٢٤٧/١، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣-٩٥، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(٨٠) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة ٤٤٧/١، ٤٦٩، وانظر موقف الإمام أحمد رحمه الله من المحاسبي في طبقات الحنابلة ٦٢/١-٦٣، ٢٣٣/١-٢٣٤، وتلبيس إبليس ص١٧٢، والنبوات ص ٦٥.

(٨١) انظر: السالمية ٨٥/١، ١٠١، ١٨٢ وما بعدها.

(٨٢) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥، وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(٨٣) انظر: الاستقامة ١٠٥/١، ومجموع الفتاوى ٢٠٢/١٢، ودرء التعارض ١٢٢/٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٤٣٨/١.

(٨٤) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٦٩.

(٨٥) انظر: الإبانة عن أصول الديانة ص٣٨،٤٢، ٤٣.

(٨٦) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٢٠٣-٢٠٤.

(٨٧) انظر: الرد على المنطقيين ص٢٧٦، ومجموع الفتاوى ٢٣٠/٩، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٩-٩٤.

(٨٨) انظر: مقدمة المبين د. حسن الشافعي ص٢٧-٢٨.

(٨٩) انظر: مفتاح دار السعادة ٢٤٧/١، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(٩٠) انظر: الانصاف للباقلاني ص٣٠، والإرشاد للجويني ص٣٩، وأبجد العلوم ٢/٤٥٠، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٢٠، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٦٨، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٩.

(٩١) انظر: الفرق الكلامية د. ناصر العقل ص١٨٤، ١٨٦، والماتريدية ص١١٩.

(٩٢) انظر: الماتريدية ص١١٦.

(٩٣) تبصرة الأدلة في أصول الدين ١/٤٦٣.

(٩٤) انظر على سبيل المثال: تبصرة الأدلة في أصول الدين ١/٩،١٥٨،١٤٦،٤٦، ١٦٢، ٢٥٧، و٢/٥٩١،٥٦٩.

(٩٥) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٢٠٣-٢٠٤، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(٩٦) انظر: المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص٢٢، ٢٥.

(٩٧) انظر: الفهرست ص٢٢٠، وفلاسفة الشيعة ص١٩٦، والأعلام ٢/٢٢٤، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١-٣٢.

(٩٨) انظر: الرد على المنطقيين ص٢٧٦، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص٢٠٠، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١-٣٢.

(٩٩) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٢٣١-٢٣٢، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١-٣٢.

(١٠٠) انظر: نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٨٨، و ٩ /٢٤١، ومفتاح دار السعادة لابن القيم ١/٢٤٧.

(١٠١) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٢٠٣-٢٠٤، ٩٣، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(١٠٢) فتح الباري ١٣/٣١٥.

(١٠٣) انظر: أبجد العلوم ٢/ ٤٥١-٤٥٢.

(١٠٤) انظر: مجموع الفتاوى ٩/٨٨، و ٩/٢٤١، والمدخل إلى دراسة علم الكلام ص٥٤، وفخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦١١، وتاريخ الفكر السياسي في الإسلام ص٢٠٨، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣.

(١٠٥) انظر: نقض المنطق ضمن مجموع الفتاوى ٩/٧، والمدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١١٦-١١٧، و ص٢٠٤-٢٠٥.

(١٠٦) انظر: الفهرست ص٣١٥-٣٢١، وتتمة الحكمة للبيهقي، ص٥٠، والأعلام ٨/١٩٥

(١٠٧) انظر: تتمة صوان الحكمة للبيهقي ص٤١-٤٤، وأعلام الفلسفة ٢/١٢٦-١٢٧، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص١٠٣.

(١٠٨) وهو الذي أخبر عن نفسه أن أهل بيته وأباه وأخاه كانوا من الإسماعيلية، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك، فإنه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس، وهؤلاء الإسماعيلية الذين ينتسب إليهم هم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير

منه. انظر: مجموع الفتاوى ١٣٤/٩، وسير أعلام النبلاء ٥٣١/١٧، ترجمة رقم ٣٥٦ وتتمة صوان الحكمة ص٥٩ ويظهر من سياق ترجمته كفره وتشيع والده.

(١٠٩) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٧٧.

(١١٠) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٨٢، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة ص ١١٣، ويذكر نيقولا ريشر أن المناطقة ينقسمون إلى مدرستين: غربية على منهج الفارابي، وشرقية على منهج ابن سينا. انظر: تطور المنطق العربي ص ٢٨، ٤١٧ وتابعه د. زكريا بشير في أساسيات في علم المنطق ص١٧٧ لكن هذا الاصطلاح ليس له دليل، أثر في الدراسات المنطقية، والخلافات بينهم غير مؤثرة، بل في أشياء طفيفة.

(١١١) انظر: درء التعارض ١٩/٦، وإغاثة اللهفان ٣٩٦/٢-٣٧٤، ٣٨١.

(١١٢) انظر: الملل والنحل ١٥٨/٢-١٥٩، ومجموع الفتاوى ١٣٣/٩-١٣٥، وإغاثة اللهفان ج٣٩٦/٢.

(١١٣) انظر: الرد على المنطقيين ص٢٥٦، وتأريخ المنطق عند العرب ص٢٦، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٢٦-٢٨، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٨٢.

(١١٤) انظر: الرد على المنطقيين ٢٧٦، وإغاثة اللهفان ٣٧٦/٢، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص١٥٤-١٧٥، وتاريخ المنطق عند العرب ١٣٦-١٣٧، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٧٧-٣٧٨.

(١١٥) انظر: الرد على المنطقيين ص ٢٧٦، وإغاثة اللهفان ٣٧٦/٢، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص ١٧٢-١٧٣، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٣٢-٤٣٤، وتاريخ المنطق عند العرب ص ١٢٠-١٢٢.

(١١٦) انظر: البصائر النصيرية ص٢٥-٢٦، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص٣٧، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٦٧-١٦٨.

(١١٧) انظر: درء التعارض العقل ج٣٥٤/٩، وإغاثة اللهفان ٣٨١/٢، وتاريخ المنطق عند العرب ص١١٩، وشراح الإشارات كثرٌ، انظر بعضهم في كشف الظنون ٩٤/١.

(١١٨) انظر: المستصفى في علم الأصول ٣٠/١

(١١٩) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٦٦، وانظر: ٦٥٤/٢، و٧١٧/٢ والفرق الكلامية د. ناصر العقل ص١٤١-١٥٢، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٦٠٦ وما بعدها.

(١٢٠) انظر: أم البراهين للسنوسي، مع حاشية الدسوقي عليها ص٧٠-٧١، مع أنه له شرح "الجمل" في المنطق. انظر: الأعلام ١٥٤/٧.

(١٢١) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٨٤، ٩١ والإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي ١٦١/١-٥٥٦، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة ٦٦١/٢، وله غيرها مثل "لباب الإشارات" تهذيب لإشارات ابن سينا، و"شرح عيون الحكمة" لابن سينا. انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٨٢.

(١٢٢) انظر: المحصل ص ٢٥-٥٥، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٩٣-٩٥.

(١٢٣) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية ص ٧٥، ٨٠-٨٤، ص ٨٦-٩٠، ١٦٣-١٧٠، ومقدمة المبين د. حسن الشافعي ص ٤٦، وموقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة ص ١٩٤-١٩٥، وتطور المنطق العربي، نيقولا ريشر، تحقيق: د.محمد مهرابي، ص ٤٢١.

(١٢٤) انظر: الأعلام ١٢٢/٧، الآمدي وآراؤه الكلامية ص ٩٩-١٠٢، وتطور المنطق العربي ص ٤٣٨-٤٣٩.

(١٢٥) انظر: تطور المنطق العربي ص ٤٤١، ٤٤٣، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص ١٩٥-١٩٦.

(١٢٦) انظر: تطور المنطق العربي ص ٤٤٠.

(١٢٧) انظر: الأعلام ٣١٥/٤-٣١٦، وتطور المنطق العربي ص٤٥٦-٤٥٧، وعن شروح الشمسية. انظر: كشف الظنون ١٠٦٣/٢.

(١٢٨) انظر: الأعلام ١٨٧/٧، علما أن الشيعة تنسبه إليهم، انظر: فلاسفة الشيعة ص٦٢٤، ويظهر من ترجمته أنه زنديق، وهو في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٦/١٠ ترجمة رقم ١٤١٠.

(١٢٩) انظر: الأعلام ٣٨/٧، ومن كذب الشيعة تسميته بالبويهي ونسبته. انظر: فلاسفة الشيعة ص٥٢٩-٥٣٠، وهو في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٧٤/٩ ترجمة رقم ١٣٣٤.

(١٣٠) بلغت شروحه وحواشيه والتعليقات عليه أكثر من أربعين. انظر: كشف الظنون ١٨٩١/٢-١٨٩٣، وخاتمة كتاب المواقف ص٢٢.

(١٣١) انظر: مقدمة د. أحمد المهدي على شرح المواقف للجرجاني ٧/١، والفرق الكلامية د. ناصر العقل ص ١٥٣-١٥٤، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦١١.

(١٣٢) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٦٦٩، ٦١١، والآمدي وآراؤه الكلامية ص ٨٩-٩٠، والمدخل إلى دراسة علم الكلام ص٥٤، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣.

(١٣٣) انظر: المواقف ص١١-٣٩ وقد اختلف المناطقة في موضع بحث المقولات (الجوهر والعرض)، على ثلاثة مناهج: أنها من جملة المنطق، خاصة الحدود المنطقية، والثاني: أنها لا تختص بالمنطق، فتدخل في الفلسفة، الثالث: تخليص المنطق منها. انظر: نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٧٤/٩-٢٧٥، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٥٩، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان، ص ٤٢٠.

(١٣٤) المدخل لابن بدران ت د. عبد الله التركي، ص ٤٩٦.

(١٣٥) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة ٦٩٤/٢، والأشاعرة د. صبحي ٣٧٣، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور سامي النشار ص٢٩١، وأساسيات علم المنطق ص ١٨٥، وانظر ترجمة الأخضري في الأعلام ٣٣١/٣.

(١٣٦) انظر: مناهج البحث في العقيدة الإسلامية ص٩٥-١١٨.

(١٣٧) انظر: تاج التراجم، ص١١٧.

(١٣٨) انظر: شرح المقاصد، ١٠٨/١-١١٠، ١٨٧-٢٠٤، و١٣٧/٢-٢٣٧، والماتريدية، ص١٣٦-١٣٧، وجهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، ١٨٠٧/٣، وأساسيات علم المنطق، ص ١٨٤، والمنطق اليوناني، ص٢٧.

(١٣٩) انظر: تطور المنطق العربي ص٤٩٤-٤٩٥، وأساسيات علم المنطق، ص١٨٤، وكشف الظنون، ٨٧٥/١، وجهود علماء الحنفية في إبطال القبورية، ج١٨٠٧/٣.

(١٤٠) انظر: كشف الظنون، ١٠٦٣/٢

(١٤١) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٩١.

(١٤٢) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، ٤٩٠/٢-٤٩٢، والنفي في باب صفات الله عز وجل بين أهل السنة والجماعة والمعطلة، ص ٦٦٨.

(١٤٣) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، ص١٧٢-١٧٣، وتطور المنطق العربي، ص٤١٩.

(١٤٤) انظر: درء التعارض، ٢٤٦/٦، وتاريخ المنطق عند العرب، ص٢٦٦-٢٧٠

(١٤٥) انظر: الموسوعة الميسرة إصدار الندوة، ٢٦٣/١-٢٦٤، ولطائف المنن، ص٢٥٩، ٢٧٢، ٢٦١، ونفحات الأنس، ص١٩-٢٢.

(١٤٦) انظر: إغاثة اللهفان، ٣٨٠/٢-٣٨١.

(١٤٧) انظر: تطور المنطق العربي، ص٤٤٥، وفلاسفة الشيعة، ص٥٦٣-٥٥٦، ومدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١١٦، وكل من الباطنية الإسماعيلية والشيعة الإمامية ينسبه إليهم. انظر: نصير الدين الطوسي، عارف تامر، ص٨٠-٨١ غير أن الإمامية ينسبون إليه كتاب "الاثني عشرية" انظر: فلاسفة الشيعة، ص٥٤٤، ٥٣٥، ٥٣٤.

(١٤٨) انظر: فلاسفة الشيعة ص٢٧٤، ٢٨٠-٢٨١، وتطور المنطق العربي، ص٤٧٣.

(١٤٩) انظر: الأعلام ٣٥٢/٣، وفلاسفة الشيعة ص ٣٢٨-٣٢٩، ومعجم الفلاسفة ص٥٦٦ (اللاحيجي).

(١٥٠) انظر: الأعلام ٥٩/٨، وفلاسفة الشيعة ص٦٢٤، ٦٢٦، ومعجم الفلاسفة ص ٣٥٦، (السبزوري).

(١٥١) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١١٦، والمواقف في علم الكلام، ص٤٠٠-٤١٢.

(١٥٢) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، ص١٧٦-١٧٧، وتاريخ المنطق عند العرب، ص١٤٥-١٥٤.

(١٥٣) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، ص١٧٦-١٧٧، وتاريخ المنطق عند العرب، ص١٤٥-١٥٤.

(١٥٤) انظر: الواضح في شرح السلم المنورق في علم المنطق، د. علي السويلم، ص٦٨-٧٢، وآداب البحث والمناظرة ٤/١، والشيخ محمد الأمين رحمه الله نقله عن غيره، ومنهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل العقيدة ص٨٤، واتحاف المحقق بمواقف الإسلاميين من علم المنطق ص٣٧-٣٩.

(١٥٥) انظر: درء التعارض ١٩/٦، وإغاثة اللهفان ٣٧٦/٢، ٣١٨، وأساسيات علم المنطق ص١٨٧.

(١٥٦) المستصفى من علم الأصول ٣٠/١.

(١٥٧) قارن بين المنطق في (النجاة) لابن سينا ص٥-١١٧، وكتاب (تسهيل المنطق) المؤلف كمقرر في الجامعة الإسلامية بالمدينة ،كما في ص٣، و"البصائر النصيرية" بتعليقات وشروح محمد عبده التي درسها في الأزهر بمصر ،كما في تاريخ المنطق عند العرب، ص٢٤٦، لا خلاف بين هذه الكتب الثلاثة.

(١٥٨) انظر: الرد على المنطقيين ص ٨٣-٨٤.

(١٥٩) انظر: درء التعارض ٧١/٥، مجموع الفتاوى ١٣٣/٩-١٣٦، وإغاثة اللهفان ٣٦٩/٢.

(١٦٠) انظر: منطق العرب ص٣٠.

(١٦١) انظر: منطق العرب ٣٤-٣٥، وأساسيات علم المنطق ص١٨٧.

(١٦٢) تطور المنطق العربي ص٣٧٩.

(١٦٣) انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ١١٣/٥، رقم الترجمة ١٠٠٣.

(١٦٤) انظر: أطلس الفرق والمذاهب في التاريخ الإسلامي، ص ٤٧٢.

(١٦٥) انظر: القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للحلي، ١٣٣-١٣٥.

(١٦٦) انظر: منهاج السنة ٤/١-٨، ٨٤ ومقدمة منهاج السنة ص، ٨٩.

(١٦٧) انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ١١٣/٥.

(١٦٨) انظر: الشمسية في القواعد المنطقية، ت د. مهدي فضل الله، ص٣٣-٣٤.

(١٦٩) الاستقامة ٤٣/١-٤٧.

(١٧٠) انظر: كشف الظنون ١٠٦٣/٢ هدية العارفين ١/ ٧١٣. سير أعلام النبلاء، رقم الترجمة ١٧/ ٦٤٦٢ الجزء المفقود. الخبر عن دولة التتر، تاريخ المغول من كتاب العبر لابن خلدون، تحقيق: أحمد عمراني، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، دار الفارابي، بيروت.

(١٧١) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي، ١٢٨/١٨

(١٧٢) انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ١١٣/٥.

(١٧٣) شرح المقاصد، (١٩٢/١)، وآداب البحث والمناظرة، (ص ١١).

(١٧٤) انظر: المرجع السابق.

(١٧٥) المستصفى، الغزالي، (ص ٢١).

(١٧٦) انظر: شرح الشمسية، مهدي فضل الله، (ص ٤٣)، ومعيار العلم، (ص ٦٥-٦٨)، وآداب البحث والمناظرة، (ص ٨-١١)، وطرق الاستدلال (ص ٣٣-٣٤)، وعلم المنطق (ص٩٥-)٩٦، وضوابط المعرفة (ص ١٨).

(١٧٧) شرح المقاصد ١٩٨/١.

(١٧٨) انظر: طرق الاستدلال ومقدماتها ص٣٣-٣٥. آداب البحث والمناظرة، (ص ١١).

(١٧٩) انظر: آداب البحث والمناظرة، (ص ١١).

(١٨٠) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٢٥).

(١٨١) الرد على المنطقيين (ص ٢٨).

(١٨٢) شرح المقاصد، (١٩٨/١).

(١٨٣) الرد على المنطقيين، (ص ٧).

(١٨٤) الرد على المنطقيين، (ص ٢٩٤).

(١٨٥) المرجع السابق، في نفس الصفحة.

(١٨٦) الرد على المنطقيين (ص ١٣)، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص ١٩١).

(١٨٧) الرد على المنطقيين (ص ٨)، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص ١٨٩).

(١٨٨) النجاة لابن سينا ٨١/١.

(١٨٩) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧١/٩، وكتاب الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٤٤١-٤٤٢. وفي الرياضيات: المساويان لشيء ثابت متساويان؛ فاذا كان Δ أ ب ج .. فيه أ=ب ، ب=ج ..فإن أ=ج

(١٩٠) طرق الاستدلال بين المناطقة والأصوليين ص٥٣-٥٥ والمعروفة عند المناطقة بقوانين الفكر الأساسية.

(١٩١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ص١١٣

(١٩٢) الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود ص١٨٤-١٨٥.

(١٩٣) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ص ٣٣٠-٣٣١.

(١٩٤) درء التعارض (٣/ ١٠٩).

(١٩٥) الاستقامة ـ٣٠/١.

(١٩٦) درء التعارض (٦/ ٢٧١).

(١٩٧) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه، للباحث: سلطان العميري، مخطوط ص (٢٩٢)، ودرء التعارض (٨/ ١١٥).

(١٩٨) المنطق الوضعي (٣/١)، وانظر: المنطق الصوري (ص ٢٦).

(١٩٩) مشكلات فلسفية (ص ١٠٥).

(٢٠٠) انظر: المنطق الوضعي (٨/١-٩)، والتصور والتصديق (ص ٦).

(٢٠١) أساسيات علم المنطق (ص٢٠).

(٢٠٢) النجاة لابن سينا (ص ٦).

(٢٠٣) البصائر النصيرية (ص ٢٥).

(٢٠٤) معيار العلم في فن المنطق للغزالي (ص ٢٧)، ومقاصد الفلاسفة (ص ٣٦).

(٢٠٥) سير أعلام النبلاء (٣٢٩/١٩).

(٢٠٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٢٩/٩)، وإيثار الحق على الخلق (ص ٩٦).

(٢٠٧) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (ص ١٥٠).

(٢٠٨) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤٠/٩-٢٤٢).

(٢٠٩) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤٢/٩-٢٤٣).

(٢١٠) انظر: الرد على المنطقيين (ص ٣٧٣).

(٢١١) انظر: إيثار الحق على الخلق للصنعاني ت/ أحمد صالح (ص ٩٥).

(٢١٢) انظر: تفسير الطبري (٣٦٣/٩)، والجامع لأحكام القرآن (٢/١٣)، وأضواء البيان للشنقيطي (١٧٨/٦)

(٢١٣) انظر: تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان (ص ٧٥٤).

(٢١٤) انظر: مجموع الفتاوى (٩/٢٤٢-٢٤٣).

(٢١٥) انظر: الرد على المنطقيين (ص ٣٨٢).

(٢١٦) انظر: مزاعم الغزالي في القسطاس المستقيم (ص٣).

(٢١٧) انظر: البصائر النصيرية ص٢٦، وتسهيل المنطق ص٤، وطرق الاستدلال ومقدماتها ص١٠

(٢١٨) النجاة، لابن سينا (ص ٦).

(٢١٩) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، لابن رشد ص٣٥.

(٢٢٠) المرجع السابق، (ص ٣٧).

(٢٢١) البصائر النصيرية ص٢٥، وما بين معقوفين في الأصل "احتج" ولا يستقيم المعنى.

(٢٢٢) النجاة ص١١٧

(٢٢٣) انظر: الامتاع والمؤانسة ١/١٢٤، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١.

(٢٢٤) الامتاع والمؤانسة ١/١٢٥، والمناظرة بطولها في المرجع السابق ١/١٠٨-١٢٩، وانظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١، ٣٧، ونسب السيرافي للاعتزال الزركلي في الأعلام ٢/١٩٥-١٩٦، وأشار لذلك الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٦/٢٤٧-٢٤٨.

(٢٢٥) الرد على المنطقيين ص٨.

(٢٢٦) الرد على المنطقيين، (ص ٢٩).

(٢٢٧) التعليم والإرشاد ص١٠٦.

(٢٢٨) المرجع السابق، (ص ١٠٦-١٠٧).

(٢٢٩) التعليم والإرشاد، (ص ٩٨).

(٢٣٠) انظر: طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، يعقوب الباحسين: ص٦٠-٦١.

(٢٣١) انظر: المرجع السابق، ص٦١.

(٢٣٢) انظر: معيار العلم، أبو حامد الغزالي ص٤٣.

(٢٣٣) انظر: شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني ص٢١.

(٢٣٤) انظر: معيار العلم ص٤٣، والمستصفى، أبو جامد الغزالي (١/ ٣٠).

(٢٣٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الآمدي (١/ ١٥).

(٢٣٦) انظر: المحصول، (١/ ٧٦)، والإبهاج، (١/ ٢٠٤)، وطرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، (ص ٦٢).

(٢٣٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٩٠.

(٢٣٨) الصاحبي ص٣٦-٣٧، والإيمان ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٩٠ -٩١، وروضة الناظر وجنة المناظر ٢/٥-٦، وتقريب الوصول إلى علم الأصول ص١٣٠، ومناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر ص٤٠١-٤٠٢، وجناية التأويل الفاسد ص٩٥.

(٢٣٩) الإحكام في شرح أصول الأحكام ٣١/١.

(٢٤٠) تفسير الطبري ٢٥٢/١، والجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ٢٨٢/١.

(٢٤١) أخرجه البخاري في (كتاب التفسير، باب قول الله وعلم آدم الأسماء كلها) ص٨٤٥ رقم الحديث ٤٤٧٦.

(٢٤٢) نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٩/٩.

(٢٤٣) الإيمان ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩٥/٧، وانظر: الصاحبي ص٣٦-٣٧.

(٢٤٤) انظر: درء التعارض، (١٠/ ١١).

(٢٤٥) انظر: المرجع السابق: (١٠/ ١٢).

(٢٤٦) انظر: إعلام الموقعين، (١/ ٤٠٠٩).

(٢٤٧) وهو: اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً، كالعين تطلق على آلة البصر وينبوع الماء وقرص الشمس، وهذه مختلفة في الحدود والحقائق وانظر تعريف اللفظ المشترك بألفاظ متقاربة.

انظر: معيار العلم للغزالي، (ص ٧)، والمحصول للرازي (١/ ٣٥٩)، والتعريفات للجرجاني، (ص ٢).

(٢٤٨) انظر: التعريفات للجرجاني، (ص ١٠٨).

(٢٤٩) انظر: النبوات لابن تيمية، (١/ ٥٣٩).

(٢٥٠) انظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٧٢٤).

(٢٥١) هذه المقالة عن السياق من فضيلة د. خالد النمر، ورسالته للدكتوراه بعنوان دلالة سياق النص الشرعي.

(٢٥٢) طرق الاستدلال، يعقوب الباحسين، (ص ٧٨-٩٥).

(٢٥٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (١٢/ ١١٣-١١٤)، و(١١/ ٢٥).

(٢٥٤) المرجع السابق، (٥/ ٢٠٦)، وانظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، عبدالقادر محمد عطا صوفي ج/ ٣٦١

(٢٥٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٧١).

(٢٥٦) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٠٧)، والتدمرية (ص ٦٥)، والكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (نونية ابن القيم) (ص ٢٣١).

(٢٥٧) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، (٢/ ٦٩٢-٦٩٣).

(٢٥٨) الصحاح، (ص ٢٤٢).

(٢٥٩) الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٧٦).

(٢٦٠) المعجم الوسيط، (١/ ٣٢٨).

(٢٦١) أساس التقديس للرازي، (ص ٧٧).

(٢٦٢) انظر: الصفدية لابن تيمية، (٢/ ٦٢)، ودرء التعارض، (١/ ٢٢٩).

(٢٦٣) الصواعق المرسلة، (٢/ ٦٧٦).

(٢٦٤) شرح الطحاوية، (١/ ٢٤١).

(٢٦٥) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٤٤٢)، راجع مصطلح التركيب في موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة إشراف د. سعود بن سلمان آل سعود، (٢/٦٠٠-٦٠٣).

(٢٦٦) شرح حديث النزول، (ص ١٥)، وانظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، د. عبدالقادر عطا صوفي، (٣/ ٢٦١).

(٢٦٧) صون المنطق والكلام، (ص١٥)، وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص ٨٦).

(٢٦٨) معيار العلم ص ٤٥.

(٢٦٩) البحر المحيط ٢/٥٠.

(٢٧٠) طرق الاستدلال ومقدماتها ص ٩٦.

(٢٧١) معيار العلم ص ٤٥، لباب الإشارات ص ٣.

(٢٧٢) التعريفات ص ١٦٣.

(٢٧٣) التمهيد للأسنوي ص ٢٩٨.

(٢٧٤) المرجع السابق ص ٢٩٨.

(٢٧٥) شرح تنقيح الفصول ص ٢٨.

(٢٧٦) طرق الاستدلال ومقدماتها ص ٩٨.

(٢٧٧) البصائر النصيرية ص٣٥، ومعيار العلم ص٩٣، وآداب البحث والمناظرة ١/٣٣.

(٢٧٨) التقريب لحد المنطق ص٢٤-٣٨، ومعيار العلم ص ١٠٧، وعلم المنطق ص١٣٧-١٣٨، وتسهيل المنطق ص٢٤، وانظر: المقولات لأرسطو ص ٣٥.

(٢٧٩) معيار العلم ص ٩٩-١٠٢، والبصائر النصيرية ص٣٦-٣٨، وطرق الاستدلال ص١١١-١١٥.

(٢٨٠) معيار العلم ص١٠٠.

(٢٨١) البصائر النصيرية ص٤٣، والتقريب لحد المنطق ص٣٠، وطرق الاستدلال ص١١٢.

(٢٨٢) طرق الاستدلال ص١١٥.

(٢٨٣) البصائر النصيرية ص٤٩، والتقريب لحد المنطق ص٣٨، وعلم المنطق ص١٥٨.

(٢٨٤) تهافت الفلاسفة ص١٦٣، ومعيار العلم ص٢٦٨، والبصائر النصيرية ص٤٧، وطرق الاستدلال ص١٤٤.

(٢٨٥) معيار العلم ص٢٦٨.٢٦٩، وطرق الاستدلال ص١٤٤.

(٢٨٦) معيار العلم ص٢٦٧، والبصائر النصيرية ص٤٧، وطرق الاستدلال ومقدماتها ص ١٤٦.

(٢٨٧) معيار العلم ص٢٦٨، والبصائر النصيرية ص٤٦، وطرق الاستدلال ومقدماتها ص ١٤٧.

(٢٨٨) نقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٥٢-٥٣.

(٢٨٩) نقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٥٦.

(٢٩٠) الرد على المنطقيين ص٦٥،٦٠، ونقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٦٧، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٩٩.

(٢٩١) آداب البحث والمناظرة ٣٦/١.

(٢٩٢) نقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٣/٩-٥٤، وانظر: معيار العلم ص٢٨١.

(٢٩٣) الرد على المنطقيين ص٦٥.

(٢٩٤) نقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٧/٩.

(٢٩٥) النجاة ص١٢٥-١٢٦، ومعيار العلم ص٢٧٧-٢٨٠، والبصائر النصيرية ص٨٩-٩٠.

(٢٩٦) درء تعارض العقل والنقل ٣٢٣/٣-٣٢٤، وعلم النطق ص١٧٥-١٧٦.

(٢٩٧) معيار العلم ص٩٥. ٩٧.

(٢٩٨) علم المنطق ص١٧٥.

(٢٩٩) الرد على المنطقيين ص٥٤-٥٥، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٩٨.

(٣٠٠) المنطق الوضعي ١١٨/١.

(٣٠١) محك النظر ص١٣٥-١٣٦، وانظر: الألفاظ المستعملة في المنطق ص٤٨.

(٣٠٢) البصائر النصيرية ص٨١، وانظر: معيار العلم ص٢٧٢، والرد على المنطقيين ص٤.

(٣٠٣) لباب الإشارات والتنبيهات ص٢٧، ومعيار العلم ص٢٧٤، والبصائر النصيرية ص٨١، ومقدمة في صنع الحدود والتعريفات ص٢٠.

(٣٠٤) معيار العلم ص٢٧٢.

(٣٠٥) محك النظر ص١٤١.١٤٢.

(٣٠٦) البصائر النصيرية ص٨١. ٨٣، ومعيار العلم ص٢٧٢، آداب البحث والمناظرة ٤٠/١-٤١، وضوابط المعرفة ص ٦٣-٦٥، وقد ذهب د. عبد القادر الخطيب إلى أن التعريف الرسمي هو التعريف بالتمييز، وهذا غير صحيح. انظر: التعريفات في علم أصول الفقه ص٤٦.

(٣٠٧) البصائر النصيرية ص٨٩، ومقدمة في صنع الحدود والتعريفات ص٦٢.

(٣٠٨) النجاة ص١٢٥-١٢٦، ومعيار العلم ص٢٧٧-٢٨٠.

(٣٠٩) نقض المنطق، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٤/٩-٥٥، وصون المنطق ص٢١٣، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٩٥.

(٣١٠) الرد على المنطقيين ص٧، وصون المنطق والكلام ص٢٠٣-٢٠٤، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٨٩.

(٣١١) معيار العلم ص٢٨١.

(٣١٢) الرد على المنطقيين ص٨، وصون المنطق والكلام ص٢٠٤، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٨٩.

(٣١٣) الموافقات ٥٨/١.

(٣١٤) الرد على المنطقيين ص٦٥، وصون المنطق والكلام ص٢١٤، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٩٥.

(٣١٥) الرد على المنطقيين ص٧، وصون المنطق والكلام ص٢٠٣، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٨٩.

(٣١٦) المحصل ص٢٨، والرد على المنطقيين ص١٠، وصون المنطق والكلام ص٢٠٥، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٩٠-١٩١.

(٣١٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٧/٤، وطرق الاستدلال ومقدماتها ص١٥٩-١٦٠.

(٣١٨) معيار العلم ص٢٦٨، والتقريب لحد المنطق ص٣٦، وآداب البحث والمناظرة ٣٦/١، وضوابط المعرفة ص٦٣-٦٤.

(٣١٩) نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٢/٩.

(٣٢٠) نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٥/٩-٥٦ .

(٣٢١) درء تعارض العقل والنقل ٣٠٠/١، والأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم ١٧٥/٣-١٧٦.

(٣٢٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٤٦/٦.

(٣٢٣) معيار العلم ص٢٨١،٢٦٦، والتقريب لحد المنطق ص٣١.

(٣٢٤) الرد على المنطقيين ص٥٠-٥١، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٩٨-١٩٩.

المراجع والمصادر:

١. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: ٣٢٤هـ)، المحقق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

٢. أبجد العلوم، أبو الطيب مُحَمَّد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢م.

٣. الإبهاج في شرح المنهاج ((منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفي سنه ٧٨٥هـ))، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٤. الإحكام شرح أصول الأحكام، عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٥. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن مُحَمَّد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.

٦. آداب البحث والمناظرة ، مُحَمَّد الأمين بن مُحَمَّد المختار الجكني الشنقيطي، المحقق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد - مجمع الفقه الإسلامي بجدة ٢٠٠٩م.

٧. أدب الكاتب لابن قتيبة، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٨. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر مُحَمَّد الفارابي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٩. الإرشاد - إمام الحرمين الجويني، تحقيق د.مُحَمَّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، طبع بمطبعة السعادة - مصر - ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م

١٠. أساس التقديس، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: مُحَمَّد العربي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١١. أساسيات علم المنطق، زكريا بشير إمام، منشورات روائع مجدلاوي، الطبعة الأول، ٢٠٠١م.
١٢. الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي وقطب الدين الرازي، تحقيق: سليمان دنيا دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة.
١٣. الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، عبد القادر بن مُحَمَّد عطا صوفي، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأول، ١٤١٨هـ .
١٤. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مُحَمَّد الأمين بن مُحَمَّد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م.
١٥. أطلس الفرق والمذاهب في التاريخ الإسلامي، أ. سامي بن عبد الله المغلوث، مكتبة العبيكان، الطبعة الأول، ٢٠١٧م.
١٦. أعلام الفلسفة، حياتهم ومذاهبهم، مصطفى حسن النشأ، دار المسيرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى : ٧٥١هـ)، المحقق : طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
١٨. الأعلام، خير الدين بن محمود بن مُحَمَّد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)،دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢م.
١٩. إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، المحقق: مُحَمَّد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٢٠. الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر مُحَمَّد الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م
٢١. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن مُحَمَّد ابن العباس التوحيدي تحقيق: مُحَمَّد حسن مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣م.
٢٢. الآمدي وآراؤه الكلامية ، حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م
٢٣. الإنصاف ، القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري ٤٠٣ هـ، تحقيق: مُحَمَّد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٠٥م.
٢٤. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ابن الوزير، مُحَمَّد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني (المتوفى: ٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٢٥. إيضاح المبهم في معاني السلم، العلامة الشيخ أحمد الدمنهوري حققها وقدم لها عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.
٢٦. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ).
٢٧. البصائر النصيرية في علم المنطق، القاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: حسن المراغي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٨. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٩. تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، المحقق: مُحَمَّد خير رمضان يوسف، دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢م.

٣٠. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م

٣١. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مُحَمَّد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

٣٢. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، تحقيق: هلا رشيد أمون، دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٣٣. تاريخ المنطق عند العرب، نيقولا ريشر، دار ومكتبة بيبليون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٤. تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون النسفي الماتريدي، تحقيق: مُحَمَّد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٣٥. تتمة صوان الحكمة، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن مُحَمَّد بن الحسين البيهقي، الشهير بابن فندمه (المتوفى: ٥٦٥هـ)، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

٣٦. تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي (المتوفى: ٤١٥هـ)، دار المصطفى – شبرا– القاهرة.

٣٧. التدمرية، تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني أبو العباس تقي الدين، المحقق: مُحَمَّد بن عودة السعوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ – ١٩٨٥م.

٣٨. تسهيل المنطق، عبد الكريم بن مراد الأثري. دار مصر للطباعة مصر. القاهرة. ١٤٠٣هـ.

٣٩. تطور المنطق العربي، المستشرق نيقولا ريشر، ترجمة ودراسة وتعليق مُحَمَّد مهران، تصدير زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

٤٠. التعريفات في علم أصول الفقه: دراسة نظرية تطبيقية، عبد القادر بن ياسين الخطيب، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٦م.

٤١. التعريفات، علي بن مُحَمَّد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م .

٤٢. التعليم والارشاد، أبي فراس بدر الدين مُحَمَّد بن مصطفى بن رسلان النعسانى الحلبي، (١٢٩٨ – ١٣٦٢)، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٢٤ هـ – ١٩٠٦م.

٤٣. تقريب الوصول إلي علم الأصول، أبو القاسم، مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى:

٧٤١ هـ)، المحقق: مُحَمَّد حسن مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣م.

٤٤. التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، أبو مُحَمَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، المحقق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٠٠م.

٤٥. تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٤٦. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو مُحَمَّد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)، المحقق: د. مُحَمَّد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٤٧. تهافت الفلاسفة، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة السادسة.

٤٨. تهذيب المنطق والكلام، سعد الدين التفتازاني، مع شرحه للخبيصي، مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٥٥-١٩٣٦م.

٤٩. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

٥٠. جامع البيان في تأويل القرآن، مُحَمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م.

٥١. الجامع الصحيح المختصر، مُحَمَّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٥٢. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١ هـ)، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م.

٥٣. الجانب الإلهي عند ابن سينا، سالم مرشان، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٥٤. جناية التأويل الفاسد، مُحَمَّد أحمد لوح، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م

٥٥. جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، أبو عبد الله شمس الدين بن مُحَمَّد بن أشرف بن قيصر الأفغاني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، دار الصميعي، الطبعة الأولى – ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م

٥٦. حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ابن عابدين، مُحَمَّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ) دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

٥٧. حاشية الدسوقي على أم البراهين- للإمام أبي عبد الله مُحَمَّد بن يوسف السنوسي التلمساني، الإمام العلامة مُحَمَّد عرفة الدسوقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر .

٥٨. الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان عبد الرحمن حميد العمري، جامعة أم القرى،

١٤٢٩هـ.

٥٩. حكمة العين، نجم الدين ابو الحسن ابو المعالي علي بن عمر الشافعي القزويني، حققه وعلق عليه: صالح ايدين بن عبد الحميد التركي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٦٠. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق : عبد اللطيف عبد الرحمن، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

٦١. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: مراقبة / مُحَمَّد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م .

٦٢. دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: د. مُحَمَّد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٦٣. ذم الكلام وأهله، أبو إسماعيل الهروي (٤٨١ هـ)، المحقق: أبو جابر عبد الله بن مُحَمَّد بن عثمان الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م.

٦٤. الرد على المنطقيين، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٦٥. الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، نجم الدين الكاتبي، مؤسسة الإمام زيد بن على.

٦٦. الرسالة العرشية، تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى : ٧٢٨هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ

٦٧. رسائل العدل والتوحيد، مُحَمَّد عمارة، مؤسسة دار الهلال، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٦٨. رسائل في الحكمة والطبيعيات – رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، لابن سينا، دار العرب للبستاني، لبنان، الطبعة الثانية.

٦٩. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو مُحَمَّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م

٧٠. زغل العلم، مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي شمس الدين أبو عبد الله، تحقيق: مُحَمَّد بن ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية.

٧١. السالمية منهجها وآراؤها في العقيدة والتصوف عرض ونقد، عبد الله بن دجين السهلي، رسالة علمية، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود، الرياض، ١٤٢٢هـ.

٧٢. السعدية على الشمسية شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، تحقيق: جاد الله بسام

صالح، دار النور المبين للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة ٢٠١٨م.

٧٣. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، دار الحديث- القاهرة، الطبعة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م

٧٤. شرح الرسالة الشمسية مع حاشيتها، قطب الدين أبو عبد الله الرازي التحتاني (ت٧٦٦هـ)، المحقق: علي بن مُحَمَّد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ

٧٥. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٧٦. شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

٧٧. شرح حديث النزول، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٧٨. الشمسية في القواعد المنطقية، مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٧٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٨٠. الصفدية، تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى : ٧٢٨هـ)، المحقق: مُحَمَّد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٨١. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) ، المحقق: علي بن مُحَمَّد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٨٢. صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام: جلال الدين السيوطي، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

٨٣. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة؛ عبد الرحمن حبنكة الميداني؛ المحقق: حسين مؤنس؛ دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٨٤. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، المحقق: د. محمود مُحَمَّد الطناحي، د.عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٨٥. طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .

٨٦. فتاوى ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، المحقق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم ، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٨٧. فتح الباب في الكنى والألقاب، أبو عبد الله مُحَمَّد بن إسحاق بن مُحَمَّد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: أبو قتيبة نظر مُحَمَّد الفاريابي، مكتبة الكوثر – السعودية – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

٨٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ.

٨٩. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، مُحَمَّد صالح الزركان دار الفكر، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٦٣م.

٩٠. الفرق الكلامية المشبهة الأشاعرة الماتريدية، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٩١. فصل المقال، أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: مُحَمَّد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثانية.

٩٢. فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، الشيخ عبدالله نعمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٩٣. الفهرست، أبو الفرج مُحَمَّد بن إسحاق بن مُحَمَّد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي، المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨هـ)، المحقق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م.

٩٤. فوات الوفيات، مُحَمَّد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (المتوفى: ٧٦٤هـ)، المحقق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

٩٥. القطبي" لقطب الدين مُحَمَّد بن مُحَمَّد التحتاني الرازي، مكتبة البشرى، كراتشي، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

٩٦. القطبي، الشيخ قطب الدين أبي عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد التحتاني الرازي رحمه الله، ٦٩٢ – ٧٦٦ هـ، بتحشية العلامة مُحَمَّد رونق علي الردولوي رحمه الله، مكتبة البشرى ، كراتشي – باكستان.

٩٧. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، العلامة الحلي أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الاولى ١٤١٢هـ.

٩٨. الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (نونية ابن القيم)، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية المتوفى (٧٥١هـ)، تحقيق: مُحَمَّد بن عبدالرحمن العريفي | ناصر بن يحيى الجنيني | عبدالله بن عبدالرحمن الهذيل | فهد بن علي المساعد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع – مكة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ .

٩٩. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ) ، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٠٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى – بغداد ، ١٩٤١م.

١٠١. لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.

١٠٢. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، تحقيق حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، مصر،

الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٠٣. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م.

١٠٤. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار الفكر.

١٠٥. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

١٠٦. المحصول في أصول الفقه، القاضي مُحَمَّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ)، المحقق: حسين علي اليدري – سعيد فودة، دار البيارق – عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

١٠٧. محك النظر في المنطق، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ، المحقق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١٠٨. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، اختصره: مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

١٠٩. المدارس الدينية في باكستان "من الجامعة الحقانية إلى المسجد الأحمر، مصباح الله عبد الباقي، مكتبة مدبولي ٢٠١٠م.

١١٠. المستصفى، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

١١١. مشكلات فلسفية، بدر الدين مصطفى، دار المسيرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٢م

١١٢. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، تقديم: عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١١٣. معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٠ – ١٩٨٠م.

١١٤. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.

١١٥. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

١١٦. معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف بن إليان بن موسى سركيس (المتوفى: ١٣٥١هـ)، مطبعة سركيس بمصر ١٣٤٦ هـ – ١٩٢٨م.

١١٧. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن مُحَمَّد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

١١٨. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / مُحَمَّد النجار)، دار الدعوة.

١١٩. معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ، تحقيق: الدكتور سليمان

دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

١٢٠. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.

١٢١. المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق، مصطفى طباطبائي، تحقيق: عبد الرحيم ملازئي البلوشي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

١٢٢. المقولات لأرسطو، ابن رشد ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٠م

١٢٣. الملل والنحل، أبو الفتح مُحَمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي.

١٢٤. مناهج البحث عند مفكري الإسلام "واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د. علي سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، الطبعة الثانية ٢٠١٢م .

١٢٥. مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، د.عبدالرحمن الزنيدي، دار إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٢٦. المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: محب الدين الخطيب.

١٢٧. المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

١٢٨. المنطق اليوناني: تأريخه العقدي ومنهجه العلمي وتعريفه، أ.د عبدالله بن دجين السهلي مجلة كلية العلوم الإسلامية والتربوية بجامعة الملك سعود كلية التربية، الرياض، ٢٠٠٨م .

١٢٩. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م.

١٣٠. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن علي حسن. مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

١٣١. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٣٢. الموسوعة العربية العالمية، العديد من المؤلفين، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٩٩م.

١٣٣. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠ هـ

١٣٤. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م.

١٣٥. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، صالح بن غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

١٣٦. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة ابن رشد، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٣٧. النبوات، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١٣٨. النجاة في المنطق والإلهيات، ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

١٣٩. نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثره بفلاسفة اليونان" دراسة نقدية، د. عاطف مصطفى مُحَمَّد أبو زيد، جامعة الأزهر الشريف.

١٤٠. النفي في باب صفات الله عز وجل بين أهل السنة والمعطلة ، للشيخ أبي مُحَمَّد أرزقي بن مُحَمَّد سعيداني، دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.

١٤١. نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح مُحَمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى /١٤٢٥ هـ.

١٤٢. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن مُحَمَّد أمين بن مير سليم البابانى البغدادي (المتوفى: ١٣٩٩هـ)، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١م.

١٤٣. الواضح في شرح السلم المنورق في علم المنطق، على مُحَمَّد آل سويلم، دار الزهراء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.

١٤٤. الوافي بالوفيات؛ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي؛ دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

١٤٥. الوضعية المنطقية والتراث العربي في فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، عبد الباسط سيدا، دار الفارابي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.